المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى
معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي
مركز بحوث الدراسات الإسلامية
مكة المكرمة

سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية
(13)

السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية

إعداد

د/ محمد أحمد مفتي
أستاذ مشارك بقسم العلوم السياسية
بكلية العلوم الإدارية
جامعة الملك سعود

د/سامي صالح الوكيل
أستاذ مساعد بقسم هندسة الحاسبات
بكلية علوم الحاسب والمعلومات
جامعة الملك سعود

1411هـ/ 1991م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

أدت سيطرة المفاهيم الغربية على الواقع السياسي المعاصر في العالم إلى بروز أفكار ونظريات جديدة كان من أبرزها نظرية السيادة التي أصبحت الركيزة الأساسية لتحديد مصدر السلطة السياسية في الدول الحديثة. ولما كان الفكر الغربي يرتكز على مبدأ فصل الدين عن الدولة, فقد نجم عن ذلك إقرار سيادة الأمة أو السيادة الشعبية وخضوع الممارسات السياسية والقوانين التشريعية, تبعاً لذلك, لآراء وأهواء ممثلي الأمة التي أصبحت مصدراً للسلطات.

ومنذ أوائل القرن الحالي سعى الاستعمار الغربي إلى نشر مفاهيمه عن السيادة في بلاد المسلمين بهدف بسط الهيمنة والقوانين الغربيين فيها وتأصيل النزعة اللادينية لإقصاء الإسلام عن واقع الحياة والتشريع, مما جعل أغلب الدول المستعمرة والتابعة تسارع إلى إقرار مبدأ السيادة الشعبية لإظهار وتأكيد توافق أنظمتها مع الأنظمة الغربية, بالإضافة إلى تعطيل الأحكام الشرعية الكلية والجزئية بحجة تغير الأحكام بتغير الزمان والظروف المحيطة بالدولة. وقد ارتبط تغيير الأحكام, نتيجة لذلك بالدوافع السياسية والاقتصادية والاجتماعية فنشأ العديد من التحالفات والتكتلات السياسية المضادة لوحدة الأمة الإسلامية بحجة المصلحة؛ وأقيمت المؤسسات الرأسمالية الاقتصادية بحجة الضرورة, وحدد النسل ومنع تعدد الزوجات بحجة معالجة الانفجار السكاني, ونودي بحرية المرأة بحجة منحها حقوقها... وهكذا.

يقول الشيخ مناع القطان في هذا الصدد:

ولقد استبدلت كثير من دول الإسلام بشريعة الله قوانين البشر ومذاهبهم, ورفعت شعارات براقة, وأوهمت شعوبها بأن هذا هو سبيل رخائها وعزها, فماذا كانت النهاية؟ كان عار الهزيمة, وذل الخيانة, ومأساة التضليل, وانهيار الاقتصاد, وفساد المجتمع, وضياع الفضيلة, وإهدار القيم, ووأد الحريات, وهوان الاستسلام...[1].

وانطلاقاً من الجزم بسمو ورقي الشريعة الإسلامية وتفوقها على ما تقوم عليه المجتمعات المعاصرة من مبادئ وأنظمة وضعية, يعالج هذا البحث قضيتين أساسيتين: أولاهما, البحث في مصدر السيادة ونقض مفهوم انحصار السيادة في الأمة, حيث يؤكد البحث بالأدلة الشرعية أن السيادة والحاكمية للشرع الإسلامي ويقرر ما يترتب على سيادة الشرع من بطلان كافة ما يخالفه, ووجوب إرجاع كل أمر مختلف فيه الشرع[2].

---

(1) الشيخ مناع خليل القطان, وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية, الرياض, إدارة الثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية, 1985/1405, ص209 – 210.

(2) لقد تناول مبدأ سيادة الشرع عدد من علماء وفقهاء الشريعة, وهذا البحث يعرض المبدأ من أجل تأصيله كركن أساسي من أركان الحكم الإسلامي ولإزالة شبهات لا تزال مثار بحث في الدراسات السياسية الإسلامية المعاصرة, كما لا يقف البحث عند عرض المبدأ فقط بل يتجاوزه إلى ربط سيادة الشرع بالأحكام والممارسات العملية التفصيلية في الدولة الإسلامية.

أما القضية الثانية فمترتبة على سيادة الشرع وهي عدم جواز تغيير الأحكام الشرعية لا من قبل الأمة ولا من قبل الدولة. فالدولة في الإسلام تهدف إلى إقامة الشرع المتمثل في «حراسة الدين» التي أشار إليها الفقهاء[1]. ولذلك وجب عليها الالتزام بأحكام الإسلام في كافة الأمور.

ولتأكيد سيادة الشرع وما يترتب عليها من أحكام, سنمهد للبحث بنظرية السيادة في الفكر الغربي لبيان تناقضها مع النظرية الإسلامية في السيادة التي تؤكد سيادة الشرع وترتب على ذلك عدم جواز تغيير الأحكام الشرعية, كما سنبين الرد على عدد من الشبهات التي يرى المنادون بها تغيير الأحكام الشرعية مسايرة للمصلحة والواقع الاجتماعي.

ومع تقرير سيادة الشرع وعدم تغيير الأحكام يستعرض البحث الحالات التي أذن الشرع للدولة بالتدخل فيها بالمنع والإلزام لتنظيم المباحات. ويبرهن البحث على أن هذه الحالات تقتصر على دفع الضرر ومنع ما يوصل إلى المحرم, وتنظيم أجهزة الدولة, والملكية العامة والمرافق العامة, وإقامة فروض الكفاية المنوطة بالدولة مع التأكيد على أن ذلك لا يعد تغييراً لأحكام الشرع وإنما يعد في حقيقة الأمر تطبيقاً لأحكام شرعية قائمة بذاتها لمعالجة هذه الحالات في المجتمع الإسلامي.

تعريف السيادة:

اختلف المفكرون الفرنسيون في تعريف السيادة, فقد ذهب العميد دوجي, كما أشار د متولي، إلى الربط بين السيادة والسلطة العليا. وقد تبنى متولي هذا الرأي حيث أشار إلى أن السيادة هي السلطة العليا التي لا نعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى إلى جانبها [2] هذا في حين أشار الأستاذ كاريه دي ملبرج إلى أن السيادة تعد «خاصية من خصائص السلطة السياسية»[3].

وقد أكد د. فتحي عبدالكريم أن:

... التعريف الذي يرى في السيادة خاصية من خصائص السلطة إنما يصلح فقط في المرحلة الأولى من مراحل تطورها حيث كانت السيادة تفهم ليس كسلطة سياسية ولكن كخاصية لسلطة سياسية معينة...

---

(1) راجع أبي الحسـن علي بن محمد بن حبيب الماوردي, الأحكام السـلطانية والولايات الدينية, بيروت, دار الكتب العلمية, 1405 – 1985م, ص5.

(2) الدكتور عبدالحميد متولي, القانون الدسـتوري والأنظمة السـياسـية, الجزء الأول, القاهرة, دار المعارف, 1964, ص29..

(3) نقلاً عن د فتحي عبدالكريم, الدولة والسـيادة في الفقه الإسـلامي, دراسـة مقارنة, القاهرة, مكتبة وهبة, 1977, ص72.

ولكن تطور فكرة السيادة لم يقف عند هذا الحد, وإنما في مرحلة تالية أصبح ينظر إلى السيادة على أنها السلطة العليا أو سلطة الدولة نفسها(1).

كما يعرف الدكتور عبدالفتاح ساير داير السيادة من خلال تتبع معانيها الثلاثة: الأول, السيادة ذات المعنى السلبي وهي التي يطلق عليها اليوم مظاهر السيادة: الخارجية, المتمثلة في عدم خضوع الدولة لغيرها, والداخلية, المتمثلة في انفراد الدولة بإصدار القرارات الملزمة باعتبارها أعلى السلطات في المجتمع. الثاني, وهو المعنى الإيجابي للسيادة, ويتعلق بسلطات الدولة التي «تعتبر نتيجة السيادة, وبناء على ذلك يكون للسيادة معنى إيجابي يظهر في سلطة الأمر والنهي في الداخل وتمثيل الدولة في الخارج».

أما الثالث فهو «السيادة بمعنى العضو الذي يملك أعلى سلطة في الدولة»(2).

فالسيادة, إذاً, كما ذكر د. عد الكريم «هي السلطة العلية الأمرة للدولة التي لا تقبل التصرف فيها أو التنازل عنها». «هذه السلطة منفصلة عن الشعب وسامية عليه»(3) ولقد استمد هذا التعريف من تعريف جان بودان للسيادة بأنها «سلطة عليا على المواطنين والرعايا لا يحد منها القانون» وأن الصفة الأصلية للسيادة هي سلطة وضع القوانين للمواطنين »(4) ولذلك فمن خصائص السيادة أنه:

أولاً:

«لا يمكن أن يفرض عليها أي التزامات من قبل إرادة أخرى».

ثانياً:

أن السيادة لا تقبل التجزئة وهي تعني إنه على الإقليم الواحد وفي وقت واحد لا يمكن أن توجد سوى سيادة واحدة أي سلطة عليا واحدة.

---

(1) المرجع السابق, ص79.

(2) د. عبدالفتاح ساير داير, نظرية أعمال السيادة, القاهرة, مطبعة جامعة القاهرة, 1955, ص16 – 24. راجع د. فتحي عبدالكريم, مرجع سابق, هامش صفحة 71 – 72.

ولنا على هذا التعريف أكثر من مأخذ: المأخذ الأول يتحصل في أنه جمع تحت المعنى السلبي للسيادة ما هو إيجابي, ونعني بذلك السيادة الداخلية. والمأخذ الثاني يتمثل في تداخل المعنيين السلبي والإيجابي بالنسبة لسلطة الدولة في الأمر والنهي في الداخل, فهذه هي في جوهرها سلطة إنفراد الدولة بإصدار القرارات الملزمة, فالأمر والنهي لا يكونان إلا في صورة قرارات ملزمة. والمأخذ الثالث أنه كان من الأوفق ضم المعنيين الأولين تأسياً على أنهما يمثلان حقيقة واحدة ذات وجهين كالعملة, لا معنيين منفصلين. والمأخذ الرابع أن من الأوفق تعريف المعنى الثالث للسيادة بأنه «صاحب السيادة» ولا يكتفي بكلمة السيادة.

(3) د. فتحي عبدالكريم , مرجع سابق, ص108.

(4) راجع جورج سباين, تطور الفكر السياسي, الكتاب الثالث ترجمة الدكتور راشد البراوي, القاهرة, دار المعارف, 1971, ص548.

ثالثاً:

أن السيادة «غير قابلة للتصرف فيها» بمعنى أنه لا يحق لصاحب السيادة التنازل عنها لغيره.

رابعاً:

أن «السيادة غير قابلة للتملك بمضي المدة». ولذلك ففرض السلطان بالقوة والغصب لا يجعل للحاكم شرعية أو سيادة(1), ولا يسقط مشروعية السيادة مهما طالت المدة.

نشأة نظرية السيادة:

يتضح من تتبع تطور الفكر السياسي الأوروبي أن نظرية السيادة إنما نشأت لتفسر واقع الصراع على السلطة العليا بين حكام وأباطرة أوروبا وإقطاعيها ومن بيدهم السلطة الزمنية متمثلة في «الإمبراطور» وبين السلطة الروحية متمثلة في «الكنيسة», والذي انتهى إلى تركيز السلطة في يد ملوك أوروبا والقضاء على سلطة الكنيسة, وكذلك لتفسير الصراع الذي ظهر فيما بعد بين الحكم الفردي الاستبدادي متمثلاً في القياصرة والأباطرة وبين الجماهير والمفكرين المنادين بالحرية الإنسانية وحقوق الإنسان.

وقد اختلف المفكرون السياسيون الغربيون في تحديد مصدر السيادة باختلاف مساندتهم لأحد جانبي الصراع. ففي البداية أسند معظمهم السيادة إلى أسس إلهية. ولذلك برزت النظريات الثيوقراطية التي تزعم نظرية الحق الآلهي المباشر منها أن الحكام تم اختيارهم من الله تعالى مباشرة وأن العناية الآلهية هي التي أوصت بالشخص أو الأسرة التي لها الحق في قيادة الأمة وممارسة السلطة(2). في حين تزعم نظرية الحق الآلهي غير المباشر أن السيادة تأتي من الله بطريق غير مباشر بمنحها لجمهور الأمة والتي يستمد الحاكمون منها سيادتهم(3), وبالتالي فليس للشعب, بحسب هذه النظرية, أن يفاضل بين أشكال وأنظمة الحكم المختلفة وأن الحكومة الفاضلة هي التي تعمل من أجل الصالح العام(4).

وقد انتقدت نظرية الحق الآلهي المباشر بأنها غالت في التزلف إلى الحكام مما زاد في غرورهم واستبدادهم(5), أما نظرية الحق الآلهي غير المباشر فإنها تؤدي إلى إسباغ الشرعية على كافة الأنظمة والحكومات, وخلافاً للنظرية الثيوقراطية التي تسند مصدر السيادة إلى أسس إلهية, فقد حصر جان بودان وثوماس هوبز السيادة

---

(1) د. فتحي عبدالكريم, مرجع سابق, ص101 – 107.

(2) د. إسماعيل الغزال, القانون الدستوري والنظم السياسية, بيروت, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع, 1406 – 1987, ص88.

(3) د. عبدالحميد متولي, مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة, الإسكندرية, منشأة المعارف, 1978, ص167.

(4) إسماعيل الغزال, مرجع سابق, ص88.

(5) المرجع السابق, ص88.

في «الحكام والأباطرة» حيث أكد بودان, في معرض تحليله للسيادة, أن السلطة العليا سلطة دائمة, وغير قابلة للتفويض, ومطلقة لا تخضع للقانون. لأن الحاكم «صاحب هذه السلطة, هو الذي يضع القانون ولا يمكن أن يقيد نفسه, كما لا يمكن أن يكون مسئولاً مسئولية قانونية أمام أحد»[1].

وقد نحى هوبز نفس المنحى في معرض تحليله للعقد الاجتماعي حيث ذهب إلى أن سلطة الحاكم مطلقة, وذلك لأن الأفراد تنازلوا عن حقوقهم للحاكم مقابل حمايته لهم وهو مضمون العقد الاجتماعي. ولذلك يرى هوبز «أن الحاكم غير مقيد بأي قانون لأنه هو الذي يضعه ويعدله ويلغيه حسب هواه, وهو الذي يحدد معنى العدالة»[2]. ولذلك فمفهوم السيادة لدى هوبز إنما يعني وجود:

سلطة عليا متميزة وسامية, ليست في القمة بل فوق القمة, فوق كل الشعب وتحكم من مكانها ذاك المجتمع السياسي كله. ولهذا السبب فإن هذه السلطة تكون مطلقة وبالتالي غير محدودة لا في مداها ولا في مدتها, وبدون مسئولية أمام أي إنسان على الأرض[3].

أما جان جاك روسو, أحد أبرز مفكري العقد الاجتماعي, فقد جعل السيادة «للإرادة العامة», وهي الفكرة التي مثلت إرهاصاً لربط السيادة بالأمة على يد أرباب الثورة الفرنسية ودعاة الحرية الإنسانية وقد جعل روسو العقد الاجتماعي أساس سيادة الأمة وأكد أن «العقد الاجتماعي يعطي المجتمع السياسي سلطة مطلقة على كل أعضائه» حيث تتولى الإرادة العامة السلطة المطلقة, أي السيادة. «والسيادة التي ليست سوى ممارسة الإرادة العامة لا يمكن أبداً التصرف فيها, وصاحب السيادة الذي هو كائن جماعي لا يمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه» كما أن «السلطة العليا لا يمكن تقييدها, ذلك أن تقييد السلطة العليا معناه تحطيمها»[4], ثم اعتنقت الثورة الفرنسية هذا المبدأ من منطلق رفض الاستبداد الفردي وتحكم الأباطرة والملوك في الأمة, ومنذ ذلك الوقت والمفكرون يربطون بين السيادة ومجموع الأفراد وأصبحت السيادة تعود إلى الأمة وتحطمت بالتالي نظرية السيادة الملكية[5].

نظرية سيادة الأمة:

يؤكد أندريه هوريو أن السيادة تعود حسب هذه النظرية:

إلى الأمة كوحدة, أي, في تصورها كشخص معنوي متميز عن الأفراد الذين تتألف منهم.

---

(1) د. فتحي عبدالكريم, مرجع سابق, ص86 – 87.

(2) نقلت عن المرجع السابق, ص92.

(3) جاك ماريتان, فكرة السيادة, المجلة الدولية للتاريخ السياسي والدستوري ص13. نقلت عن المرجع السابق ص93.

(4) المرجع السابق, ص94.

(5) اندريه هوريو, القانون الدستوري والمؤسسات السياسية, نقله إلى العربية علي مقلد وآخرون, الجزء الأول, بيروت, الأهلية للنشر والتوزيع, 1974, ص314.

«فالأمة – الشخص» لا شبه بينها وبين مجموع المواطنين الذين يعيشون, في زمن معين, على الأرض الوطنية. فهي تشتمل بأن معاً الماضي والحاضر والمستقبل, وهي لا تتكون من الأحياء فقط, بل ومن الأموات, ومن الذين سيولدون أيضاً[1].

يترتب على مبدأ سيادة الأمة عدد من النتائج منها:

أولاً: أن السيادة لا تتجزأ.

ثانياً: أنه لا يمكن التعبير عن السيادة الوطنية إلا عن طريق ممثلين لا يعتبروا وكلاء لأنهم ممثلون عن الأمة[2]. ولذلك فهم يعبرون عن مصالح الأمة وليس عن مصالح الناخبين.

ثالثاً: أن القوانين تصبح معبرة عن مبدأ سيادة الأمة وإرادتها[3].

وقد انتقدت هذه النظرية, على أساس أنها «تشكل خطراً على حقوق الأفراد وحرياتهم العامة كما أنها تؤدي إلى الاستبداد»[4], لأنها تجعل للأمة سلطة مطلقة. بالإضافة إلى ذلك, فإن نظرية سيادة الأمة قد تقف حجر عثرة في وجه الرقي الاجتماعي والتقدم الحضاري, فكثيراً ما أسبغ على الأفكار البالية المنحطة صبغة قدسية نظراً لتوارثها عبر أجيال الأمة. وفي أحوال عديدة استغلت هذه النظرية لتركيز الثروة والسلطة بيد طبقة أو أسرة كما حصل في تاريخ أوروبا في عصر النهضة.

نظرية السيادة الشعبية:

تتفق نظرية السيادة الشعبية مع نظرية سيادة الأمة في كون السلطة والسيادة مصدرهما الجماعة ولكنها تختلف عنها في كونها لا تعتبر الجماعة منفصلة عن الأفراد المكونين للأمة ولكن على أساس أن هذه الجماعة تتكون من مجموع الأفراد. وبهذا يمتلك كل فرد جزءاً من السيادة[5]. وبناء عليه نص دستور فرنسا الصادر في 24 يونيو/ حزيران 1793 على مبدأ سيادة الشعب بالتأكيد في المادتين 26/25 منه على «أن السيادة تكمن في الشعب... وليس لأي قسم من الشعب أن يمارس سلطة الشعب بكامله...»[6].

---

(1) المرجع السابق, ص315.

(2) أندريه هوريو, مرجع سابق ص316 – 317.

(3) د. فتحي عبدالكريم, مرجع سابق, ص121.

(4) د. فؤاد محمد النادي, موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الإسلام. الكتاب الأول, نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي, دراسة مقارنة بالنظم الدستورية المعاصرة, القاهرة, دار الكتاب الجامعي, 1400 – 1980, ص389.

(5) راجع اندريه هوريو, مرجع سابق, ص318, ود. عبدالكريم, مرجع سابق, ص122, ود. النادي, مرجع سابق, ص392.

(6) راجع اندريه هوريو, مرجع سابق, ص318.

ومن نتائج تبني مفهوم السيادة الشعبية أن الاقتراع يصبح حقاً للأفراد لامتلاكهم جزءاً من السيادة. كما أن مبدأ السيادة الشعبية يقتضي قيام نظام جمهوري لأنه ينظر إلى إرادات الأفراد الحاضرة التي تحدد نظام الحكم. هذا بعكس نظرية سيادة الأمة التي تتفق والأنظمة المختلفة على أساس أن سيادة الأمة تتكون من الأجيال السابقة والحالية واللاحقة, كم تؤدي نظرية السيادة الشعبية إلى الديموقراطية المباشرة, فقد أكد روسو:

أن «الإرادة العامة» التي هي التعبير عن السيادة الشعبية يجب أن يعبر عنها الشعب بذاته بصورة مباشرة. والقانون, وهو تجسيد للإرادة العامة يجب أن يصدر هو أيضاً عن الشعب بالذات. ولا شك أنه يستحيل في الدول الكبرى أن يناقش مجموع الموطنين القانون. إلا أن الشعب يستطيع كل حين التصديق عليه. وهذا هو نظام الاستفتاء...[1].

والمتتبع للواقع السياسي يدرك أن نظرية السيادة الشعبية نظرية غير واقعية حيث أن ممارسة السلطة والتشريع تتركز في يد فئة من الشعب وليس في مجموع المواطنين, وكثيراً ما ينجح أصحاب الثروات والسلطات في تزييف الإرادة الشعبية عن طريق الضغوط الاقتصادية واستغلال عواطف الجماهير.

أضف إلى ذلك أنه قد يترتب على هذه النظرية, أيضاً, الاستبداد السياسي وضياع حقوق الأفراد, كما أن جعل السيادة للشعب وخضوع الدولة لإرادته قد يؤدي إلى «أحداث خطيرة كالثورات والثورات المضادة مما يلحق الضرر بالشعب وبمؤسسات الدولة»[2].

تحديد مصدر السيادة في الفكر الإسلامي:

لقد أدت سيطرة فكرة السيادة على التفكير السياسي لعلماء السياسة ورجال القانون الدستوري في بلاد المسلمين إلى ظهور عدة اتجاهات في تحديد مصدر السيادة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. ومع التأكيد بأن البحث أساساً في صاحب السيادة ومصدرها إنما ظهر كنظرية فرنسية في الأصل تقوم على أساس فلسفي معين اصطنعها رجال القانون الفرنسي لأهداف معينة[3], وأن الظروف التاريخية التي أدت إلى استنباطها لم تعد قائمة في عصرنا وأن العلماء المسلمين المعاصرين الذين أثاروها في البداية إنما فعلوا ذلك تأثراً وتقليداً لعلماء الغرب[4], إلا أنه نظراً لتركز المفاهيم السياسية الغربية عن الحياة في الواقع السياسي في بلاد المسلمين والتي تركز في جملتها على نظريات السيادة, فإن من الواجب التعرض للاتجاهات المختلفة لتحديد مصدر السيادة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر والتنظير – وفق القيم الشرعية – لمصدر السيادة بحسب

(1) المرجع السابق, ص319.

(2) د. إسماعيل الغزال, مرجع سابق, ص93.

(3) د. متولي, نظام الحكم في الإسلام, مرجع سابق, ص171.

(4) الغزال, مرجع سابق, ص93.

المعنى الاصطلاحي لها كسلطة عليا تسير إرادة الأمة والدولة. يرى الاتجاه الأول أن السيادة للشعب ولذلك فالأمة مصدر السيادة ومصدر السلطات في الدولة. ويرى الاتجاه

الثاني أن السيادة «مزدوجة» فهي من ناحية سيادة للكتاب والسنة ومن ناحية أخرى سيادة محدودة للشعب أو جمهرة المسلمين. أما الاتجاه الثالث فيرى أن السيادة مصدرها الله عز وجل وحده[1] وأن السيادة للشرع الإسلامي لا غير.

١ – الأمة والسيادة:

يرى أصحاب الاتجاه الأول أن الأمة صاحبة السيادة على أساس أن «السلطة العامة ليس لها سوى مصدر واحد وصاحب واحد هو الأمة»[2]. ولقد أكد اتجاه سيادة الأمة واعتبارها مصدراً للسلطات عدد من الكتّاب, حيث يعبر الشيخ محمد الغزالي عن هذا المفهوم للسيادة بقوله:

ومن ثم فالأمة وحدها هي مصدر السلطة والنزول على إرادتها فريضة, والخروج على رأيها تمرد... ونصوص الدين وتجارب الحياة تتضافر كلها على توكيد ذلك [3].

وقد أكد الشيخ المطيعي أن «المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم».

وأن الحكومة الإسلامية التي يرأسها الخليفة والإمام العام حكومة ديمقراطية حرة »[4] وانتهى الدكتور الريس من خلال دراسته لعقد البيعة الشرعية «أن الأمة, من الوجهة السياسية العملية, هي «مصدر السلطات», وأن كل ما يصدر عن الإمام, وهو رئيس الدولة, من سلطات أو ولايات, فمرجعه الأول إرادتها»[5]. كما تناول الشيخ عبدالوهاب خلاف شكل الحكومة الإسلامية ودعائمها في معرض دراسته للسياسة الشرعية الدستورية وانتهى إلى أن «أمر الأمة بيدها (و) هي مصدر السلطات[6]».

ويذكر د. النادي أن القائلين بسيادة الأمة يرون:

---

(1) انظر في عرض هذه الاتجاهات, د. فؤاد النادي, مرجع سابق, ص406.

(2) د. عبدالكريم, مرجع سابق, ص212.

(3) محمد الغزالي, الإسلام والاستبداد السياسي, القاهرة, دار الكتب الإسلامية, الطبعة الثالثة, 1404 – 1984, ص54.

(4) الشيخ محمد بخيت المطيعي, حقيقة الإسلام, وأصول الحكم, القاهرة, المطبعة السلفية, 1344هـ, ص30.

(5) د. محمد ضياء الدين الريس, النظريات السياسية الإسلامية, القاهرة, دار التراث, 1979, ص220.

(6) الشيخ عبدالوهاب خلاف. السياسة الشرعية, القاهرة, دار الأنصار, 1397هـ - 1977م, ص29.

أن الأمة هي صاحبة السيادة والسلطان في إدارة شئونها العامة بحيث أن ما تنتهي إليه إرادتها العامة يكون قانوناً ملزماً يجب أن يخضع له الجميع حكاما ومحكومين, بحيث لا يجوز أن يحد سلطانها النهائي أي قيد, ذلك أن إرادتها لا تعلو فوقها أي إرادة أخرى(1).

٢ – نقد هذا الاتجاه:

لقد استند القائلون بمبدأ سيادة الأمة في الإسلام على حق الأمة في تولية الخليفة عن طريق البيعة, وحقها في مراقبته ومحاسبته وعزله, والاستدلال من ذلك على مبدأ «سيادة الأمة» خطأ. وفي هذا خلط بين مفهوم السيادة كإرادة عليا لا تعلوها إرادة ومفهوم ممارسة الحكم والسلطان مع أنهما مختلفان شرعاً وعقلاً. والحقيقة أن حق الأمة أو الشعب في بيعة الخليفة ومحاسبته وعزله يدل على أن السلطان وممارسة الحكم للأمة. ولكن من المغالطة اعتبار هذه الممارسة للسلطة ومظاهر السلطان دليلاً على اعتبار إرادة الأمة ملزمة قاهرة لا يعلوها ولا يحد منها إي إرادة أخرى لما ثبت في أحكام الشريعة من ضرورة الانقياد والاحتكام إلى الشرع وأن ليس لأحد من الأمة كائناً من كان خيار في الأمر بعد قضاء الله.

فالسيادة العليا في الدولة الإسلامية يجب أن تكون للشرع وحده حيث أن مفهوم السيادة الشعبية أو سيادة الأمة يطلق حريتها في تبني ما تشاء من قوانين من منطلق كونها السيادة العليا الآمرة في المجتمع, وهذا يخالف الأمر الجازم بوجوب الانقياد لأحكام الشرع مما:

ينفي عن الأمة بداهة أنها صاحبة السيادة طالما أنها لا تستطيع بمقتضى إرادتها العليا أن تضع قانوناً ملزماً أو تقرر أمراً يخرج عن نطاق ما رسمه الشارع(2).

٣ – ازدواج السيادة:

أما أصحاب الاتجاه الثاني فيرون أن السيادة مزدوجة, فالأمة والشريعة يمثلان مصدر السيادة في الدولة الإسلامية, ويفرق هؤلاء بين مجال النص القطعي, ومجال النص الظني أو عدم ورود نص, فإذا وجد نص قطعي واضح أصبحت السيادة لله وانتفى دور الأغلبية أو الإجماع. أما إذا كان النص ظني الدلالة فإن دور الجماعة يبرز ليهيمن على الأمر وتصبح السيادة الشعبية مكملة لدور الشريعة فيما لا نص فيه أو فيما فيه نص ظني أو غامض(3).

وقد أكد هذا الاتجاه د. حازم الصعيدي من خلال تحليل نظرية السيادة والقول بأن الأمة هي صاحبة سيادة محدودة بقوله:

---

(1) د. فؤاد النادي, مرجع سابق, ص410.

(2) د. النادي, مرجع سابق, ص410 – 411.

(3) المرجع السابق, ص413 – 414.

فقهاء الإسلام قد عرفوا نظرية (سيادة الأمة) كما عبر عنها رجال الثورة الفرنسية فيما بعد, وإن كان بين النظريتين فارق جوهري. فالنظرية الغربية... تنتهي بنا إلى اعتبار سلطة الأمة مطلقة... ولكن في الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا وإنما هي مقيدة بالشريعة(1).

وقد ناقش الدكتور حسن صبحي آراء القائلين بمبدأ سيادة الأمة والآراء المعارضة للمبدأ وانتهى إلى أن الإسلام قد أقر مبدأ سيادة الأمة ولكنه قيده بأحكام الإسلام «بحيث لا يتعارض مع ما يمكن أن يطلق عليه النظام العام للإسلام»(2). وانتهى الدكتور الرصاصي إلى أن:

السيادة في الدولة الإسلامية تكمن في الشعب.. فالأمة الإسلامية هي مصدر السلطات, وليس للحكام في الدولة الإسلامية من الأمر إلا ما تريده الأمة وترضاه. أما عن حدود سيادة الدولة, أو سيادة مجموع الأفراد المكونين للدولة الإسلامية, فهي الحدود التي فرضتها الشريعة الإسلامية, وللأمة الإسلامية أن تضع نظمها وقوانينها في حدود هذه السيادة(3).

٤ – نقد هذا الاتجاه:

ونرى بطلان القول بالسيادة المقيدة للأمة من منطلق عدم إمكانية تجزئة السيادة بين الله عز وجل والأمة, حيث أكد الإسلام على أن كافة الأحكام مرجعها إلى الشرع سواء ما جاء فيه نص جلي أو لم يرد فيه نص.

أما ما ورد فيه نص جلي فإرجاعه إلى الشرع أمر مقطوع به, أما ما لم يرد فيه نص فقد أمر الشرع بالاجتهاد في مصادر الشريعة لاستنباط حكمه الشرعي. والاجتهاد لا يعطي صاحبه حق السيادة لعدم جواز مخالفة الشرع, فالشرع مهيمن على الاجتهاد(4). فالواجب إرجاع الحكم في الأمور المختلف فيها إلى الكتاب والسنة مصداقا لقول الله تعالى {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ذلك خير وأَحْسَنُ تأويلا}(5) وقوله تعالى:{وما اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ}(6) أضف إلى ذلك, أن القول بتجزئة السيادة وقيام سيادة شعبية مستقلة محدودة يدل على نقصان الشريعة وأن سيادة الشعب تكمل ذلك النقص. ومن الواضح

---

(1) د. حازم عبدالمتعال الصعيدي, النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث, القاهرة, دار النهضة العربية, 1397هـ, 1977م, ص284.

(2) د. حسن صبحي أحمد عبداللطيف, الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية, الإسكندرية, مؤسسة الشباب الجامعي, بدون تاريخ نشر, ص240, 241.

(3) د. توفيق عبدالغني الرصاصي, أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الإسلامية, القاهرة, الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1986, ص36 – 37.

(4) د. النادي, مرجع سابق, ص419 – 420.

(5) سورة النساء, آية 59.

(6) سورة الشورى, آية 10.

أن ذلك يخالف الشرع قطعاً لمناقضته لصريح القرآن والذي نص على اكتمال الدين, يقول الله عز وجل {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}[1]. كذلك فإن القول بأن الأمة:

لها سيادة, وأن هذه السيادة مرتبطة بنظام محكم وقواعد محددة يتعارض مع مفهوم السيادة أصلاً ويؤدي إلى التناقض لأن مفهوم السيادة يعني أنها سلطة لا تحد إرادتها إرادة أخرى ولا تشاركها سلطانها النهائي أي سلطة غير سلطتها الذاتية وهو غير مسلم به في الفقه إسلامي[2].

ه – سيادة الشرع:

يؤكد البحث مبدأ سيادة الشرع مستنداً على أصل مقطوع به مجمع عليه في الشريعة وهو وجوب اتباع ما جاء به الوحي من كتاب وسنة وأن الكتاب والسنة حاكمان في كل أمر مختلف فيه. وبذلك يتقرر بطلان القول «بسيادة الأمة» المطلقة أو المقيدة أو القول بنظرية «السيادة الشعبية».

لقد أكدت تعاليم الإسلام أن السيادة للشرع وليست للشعب الذي يمتلك فقط السلطان المتمثل في تولية الإمام, ومراقبته, ومحاسبته, وعزله, «فالدولة لا تستمد سلطة التشريع من الأمة, لأنها لا تملكها أصلا, ومن لا يملك شيئاً, فليس بوسعه أن يملكه غيره بداهة»[3], ولذلك فالفقه السياسي الإسلامي لم يتناول مشكلة السيادة أو الشرعية السياسية كما تناولها فقهاء السياسة الغربيون, لأن السيادة في النظرية السياسية الإسلامية للشرع. وقد أقرت الممارسة السياسية هذا المبدأ لفترة طويلة ولم يبدأ النظر في أصل السيادة ومنشئها إلا بعد أن تزعزعت معالم الخلافة الإسلامية[4].

ويهدف مبدأ سيادة الشرع إلى إقرار التزام الحاكم والمحكوم بشرع الله سبحانه وتعالى, وإلى انبثاق التشريعات من الشريعة الإسلامية, وعدم إحداث تشريعات أو ممارسات تخالف الشرع. وذلك أساس قاعدة «الحاكمية لله» فالقانون المطبق في الدولة الإسلامية هو الشرع الإسلامي وذلك مصداقاً لقوله تعالى: {وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}[5] وقوله عز وجل {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ}[6] حيث جمع عز وجل بين وجوب توحيد ألوهيته وربوبيته, ووجوب الخضوع لحكمه وأمره. وتتأكد سيادة الشرع بأمر الله سبحانه وتعالى الجازم بتطبيق شريعته {فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ

(1) سورة المائدة, آية 3.

(2) د. النادي, مرجع سابق, ص410 – 411.

(3) د. فتحي الدريني, خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم, بيروت, مؤسسة الرسالة, 1402 – 1982, ص43.

(4) المرجع السابق, ص185.

(5) سورة القصص, آية 70.

(6) سورة الأعراف, آية 54.

الْحَقِّ}[1] وقوله تعالى {وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزلَ اللَّهُ إِلَيْكَ}[2] حيث تدل هاتان الآيتان الكريمتان على سيادة الإسلام على ما عداه وعلى وجوب التحاكم إلى الشريعة الإسلامية «وإقامة دولة الإيمان, والتحاكم إلى شرعه في السياسة والاقتصاد, والحياة العامة, والحياة مع الأمم وغير ذلك, مدار تحقيق العبودية لله, فوجب على الأمة العمل لتحقيق هذا الفرض»[3].

ومما يؤكد سيادة الشرع الإسلامي أيضاً, أن الله سبحانه وتعالى حرم الخروج على شرعه المنزل, ويتضح ذلك من قوله تعالى {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ}[4] وقوله عز وجل {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ}[5].

وقوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}[6] ويؤكد الفقهاء بأن صفة الفسق تضاف إلى الظلم والكفر عند الحكم بغير ما أنزل تعالى فهي بمعنى واحد, فالفسق والظلم لا يعني أن الحاكم الموصوف بهما لم يخرج على شرع الله بل هي صفة إضافة لأن الحكم بغير ما نزل الله كفر وفسق وظلم في الوقت ذاته:

الكفر برفض ألوهية الله ممثلاً هذا في رفض شريعته. والظلم بحمل الناس على غير شريعة الله وإشاعة الفساد في حياتهم. والفسق بالخروج عن منهج الله واتباع غير طريقه... فهي صفة يتضمنها الفعل الأول, وتنطبق جميعها على الفاعل. ويبوء بها جميعاً دون تفريق[7].

ويؤكد هذا المعنى ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في وصف من يحكم بغير ما أنزل الله:

فإن الحاكم إذا كان ديناً لكنه حكم بغير علم كان من أهل النار. وإن كان عالماً لكنه حكم بخلاف الحق الذي يعلمه كان من أهل النار, وإذا حكم بلا عدل ولا علم كان أولى أن يكون من أهل النار, وهذا إذا حكم في قضية معينة لشخص. وأما إذا حكم حكمًا عاماً في دين المسلمين فجعل الحق باطلاً والباطل حقاً, والسنة بدعة والبدعة سنة, والمعروف منكراً والمنكر معروفاً, ونهى عما أمر الله به ورسوله, وأمر بما نهى الله عنه ورسوله. فهذا لون آخر. يحكم فيه رب العالمين, وإله المرسلين, مالك يوم الدين[8].

---

(1) سورة المائدة, آية 48.

(2) سورة المائدة, آية 49.

(3) الشيخ أحمد القطان ومحمد الزين, الطاغوت, الكويت, مكتبة السندس, 1407هـ 1976, ص60.

(4) سورة المائدة, آية 44.

(5) سورة المائدة, آية 45.

(6) سورة المائدة, آية 47.

(7) القطان والزين, مرجع سابق, ص46.

(8) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية, جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم وابنه محمد, جزء 35, بيروت, مطابع

سيادة الشرع ومباشرة السلطان:

يتضح مما سبق عرضه من أدلة شرعية قطعية أنه لا سيادة إلا للشرع, وأن الشريعة الإسلامية حصرت السيادة في عقيدتها وأحكامها الشرعية وحرمت على الحاكم والمحكوم الخروج عليهما أو سيادة غير الشرع من أنظمة أو مذاهب أو أفراد.

ولكن لما كانت ممارسة السلطة السياسية ومباشرة تطبيق الأحكام أمراً منوطاً بالبشر, فقد جاءت الشريعة الإسلامية بأحكام تحدد المسئوليات وتعين الواجبات الملقاة على عاتق الأمة والحكام. فالأمة في المنظور الإسلامي هي صاحبة السلطان أي المسئولة عن الحكم بما أنزل الله وإقامة شرعه, ويدل على ذلك الآيات والأحاديث التي جاء بها الخطاب موجهاً للأمة بوصفها مسئولة عن إقامة الشرع, قال تعالى {مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}[1].

وقال تعالى {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ}[2]. أيضاً جاءت الأدلة الشرعية من كتاب وسنة تطلب من المؤمنين بوصفهم جماعة إقامة أحكام الشرع وتخاطبهم بلفظ الجماعة الصريح في ذلك سواء في أحكام الجنايات, أو الحدود, أو الأحوال الشخصية أو العلاقات الدولية أو غير ذلك. ففي الحدود يقول عز وجل {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا}[3] ويقول الله سبحانه وتعالى {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ}[4] وفي الأحوال الشخصية يقول عز وجل {فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ}[5] ويقول عز وجل {إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ}[6] وفي العلاقات الدولية يقول سبحانه وتعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ}[7] ويقول سبحانه وتعالى {انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ}[8] إلى غير ذلك من آيات تظهر صراحة مسئولية المؤمنين بوصفهم جماعة عن إقامة الأحكام الشرعية[9].

دار العربية, 1398هـ, ص388.

(1) سورة آل عمران, آية 104.

(2) سورة آل عمران, آية 110.

(3) سورة المائدة, آية 38.

(4) سورة النور, آية 2.

(5) سورة النساء, آية 3.

(6) سورة الطلاق, آية 1.

(7) سورة التوبة, آية 123.

(8) سورة التوبة, آية 41.

(9) راجع د. محمد أحمد مفتي «أركان وضمانات الحكم الإسلامي» مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية, جامعة الكويت, السنة الخامسة, العدد الثاني عشر, 1409هـ - 1988م, ص83 – 84.

ولهذا فإن إقامة أحكام الشرع وحق السلطان والحكم إنما هو للأمة بوصفها جماعة واحدة ويتمثل هذا السلطان بأمور عديدة منها:

أن عدم إقامة فروض الكفاية يأثم به المسلمون جميعاً مما يدل على المسئولية الجماعية للأمة عن إقامة أحكام الشرع.

ومنها أن الشرع أوجب على الأم تنصيب الإمام الذي يرأسها بالبيعة الشرعية والتي تقتضي الرضى والاختيار حيث أنه عقد مراضاة واختيار فلا يصح فيها الإجبار والإكراه مما يؤكد حق الأمة في مباشرة السلطان باختيار حاكمها ويمنع أن يكون للحاكم أي تفويض إلهي يجعله معصوماً أو له وصية إلهية. ومنها أن الأمة مسئولة عن حسن تطبيق أحكام الشرع من قبل حكامها وواجبها مناصحتهم, وطاعتهم بالمعروف ومحاسبتهم على تقصيرهم إن أساءوا, ولها أيضاً قتالهم إذا خرجوا إلى الكفر البواح, قال عليه الصلاة والسلام «إن الدين النصيحة قلنا لمن يا رسول الله؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»[1] وقال صلى الله عليه وسلم «من رأى منكم منكراً فليغيره»[2] وروى عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال «بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله قال إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»[3] وكل ذلك يؤكد حق الأمة في السلطان ابتداءً.

ولقد بينت الشريعة أن سلطان الأمة، يمكن إنابته إلى ولي أمرها ذلك إن أقامة الأحكام في الدولة يقتضي وجود سلطة سياسية مادية تمارس الحكم والسلطان مباشرة وترعى الشئون, وتنفذ الأحكام وتفصل في النزاع وفق شرع الله, حيث أن طبيعة المجتمعات البشرية لا تخلو من وجود التفاوت في قدرة الأفراد وامتثالهم الأوامر والنواهي الشرعية وفهمهم لها, ووجود المجتمعات الإنسانية, لذلك يقتضي بالضرورة وجود سلطة سياسية منظمة تتولى المباشرة الفعلية لسلطان الأمة بالنيابة عنها. ولقد حددت هذه السلطة في الشريعة الإسلامية بمنصب الإمامة أو الخلافة الشرعية حيث جعلت الشريعة الإمام أو الخليفة ذو الصلاحية في ذلك وهو المسئول عنها, قال عليه الصلاة والسلام «فالإمام... راعٍ وهو مسئول عن رعيته»[4]. وقال عليه الصلاة والسلام «إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقي به»[5], لبيان المصالح التي تقوم بمنصب الخلافة الشرعية. ولقد عرف الفقهاء الخلافة بأنها نيابة عامة للنظر وفق أحكام الشرع, وأطلق على الإمام لقب أمير المؤمنين

---

(1) صحيح مسلم بشرح النووي, جزء 2, بيروت, دار الفكر, 1401هـ - 1981م, ص37.

(2) المرجع السابق, جز 2, ص23.

(3) المرجع السابق, جزء12, ص228.

(4) ابن حجر العسقلاني, فتح الباري شرح صحيح البخاري, المجلد 13, بيروت, دار الفكر (بدون تاريخ), حديث رقم 7138, ص111.

(5) صحيح مسلم بشرح النووي, مرجع سابق, جزء12, ص230.

وخليفة المسلمين لبيان أن وجود الإمام إنما هو نيابة عن الأمة واستخلاف من المسلمين في ممارسة السلطان. ولقد أعطت الشريعة للإمام صلاحيات واسعة تكفل حسن قيامه بواجبه وتنظم علاقته برعيته, فمن ذلك حصر السلطان فيه عند الممارسة وهو ما يطلق عليه حق الإمام حيث لا يتقلد أحد ولاية ولا ينفذ حكماً إلا بتقليد الإمام وتفويضه له, فالإمام هو الذي يعقد الولايات للولاة وهو الذي يعين القضاة ويتولى تسيير الجيوش وأمر الجهاد, وهو الذي يتبنى من أحكام الشرع قواعد إما باجتهاده أو تقليداً لغيره من المجتهدين ويسير بحسبها شئون الدولة وهو ما يطلق عليه الأحكام «التشريعية» للرعية فله أن يتبنى مثلاً أن الزكاة تؤخذ من مال الصبي والمجنون وأن الأرض المفتوحة عنوة من العدو تكون أرضاً خراجية توقف على بيت المال نحو ما فعل سيدنا عمر رضي الله عنه, استنباطاً من الآيات الكريمة في سورة الحشر بشأن الفيء, وللإمام أن يتبنى قانوناً تشريعياً بأن الطلاق ثلاثاً يقع واحدة. ونحو ذلك من أحكام شرعية يتبناها الإمام ويجعلها نافذة على الرعية في محاكم الدولة وأجهزتها.

كما أعطت الشريعة للإمام الحق في أن يسن لوائح وتنظيمات «تنفيذية» من المباحات تتعلق بالكيفية التي تنفذ بها الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة والإجماع وتحدد الأساليب والوسائل التي يتم تحقيق الحكم الشرعي بها نحو سن الدواوين بهدف تقدير أهل العطاء وحصرهم, ونحو اتخاذ البريد.

فالإمام مخول شرعاً بتبني أحكاماً شرعية وجعلها لوائح وتنظيمات «تشريعية» للرعية وهذه القواعد لا يجوز بحال أخذها من غير نصوص الشرع كأحكام الحدود والجهاد, والنكاح, والبيع, والإجارة ونحو ذلك. كما أن للإمام الحق في سن قواعد «تنفيذية» للرعية تبين الوسائل والأساليب التي تنفذ بها الدولة الأحكام الشرعية الخاصة بمسئولياتها, وله أخذها بحسب المصلحة, من أي مصدر شريطة عدم مخالفتها للشرع[1].

فيجوز له مثلاً اعتماد السلاح الجوي أو البري أو البحري كوسيلة جهادية ووضع استراتيجية لذلك, كوسيلة وأسلوب لتنفيذ الحكم الشرعي الثابت بقوله تعالى {وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة}[2] وهكذا.

ومن ذلك يظهر أن الإسلام جاء بقواعد تبين أن السيادة للشرع, وأن حق السلطان للأمة, وأن الإمام نائب عن الأمة في ممارسة ومباشرة هذا السلطان[3], ولقد خفي هذا المعنى على كثير ممن نسب السيادة أو بعضها للأمة حيث اختلط عليهم ممارسة السلطان ومباشرة الحكم مع واقع السيادة, فجعلوهما أمراً واحداً مع اختلافهما شرعاً وعقلاً.

---

(1) لمزيد من التفاصيل راجع د. محمد أحمد مفتي ود. سامي صالح الوكيل, التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية دراسة تحليلية, الرياض, جامعة الملك سعود, كلية العلوم الإدارية, مركز البحوث, 1410 – 1990, ص22 – 26.

(2) سورة الأنفال, آية 60.

(3) راجع د. مفتي, مرجع سابق, ص77 – 84.

فالسيادة هي الإرادة القاهرة التي تسير الأمة بحسبها, أما ممارسة السلطان فهو تنفيذ الأوامر والنواهي, ولقد جعل الشرع الإسلامي الممارسة خاضعة بالكلية لسيادة الشرع وأسقط الشرعية بالكلية عن الدولة عند خروجها عن الشريعة ومخالفتها لسيادة الشرع, حيث قررت الشريعة أن الحكم بأنظمة قانونية مخالفة للشريعة يجعل الدار دار كفر, وفي هذا الصدد يقول الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمه الله:

البلد التي يحكم فيها بالقانون ليست بلد إسلام, تجب الهجرة منها وكذلك إذا ظهرت الوثنية من غير نكير ولا غيرت فيجب الهجرة فالكفر بفشو الكفر وظهوره... ولو قال من حكم بالقانون أنا أعتقد أنه باطل فهذا لا أثر له بل هو عزل للشرع كما لو قال أحد أنا أعبد الأوثان وأعتقد أنها باطل وإذا قدر على الهجرة من بلاد تقام فيها القوانين وجب ذلك[1].

كما أكدت الشريعة أن الحاكم الذي يعطل سيادة الشرع كأن يحكم بأنظمة مناقضة للإسلام كالاشتراكية أو الرأسمالية أو غيرها من الأفكار والمذاهب والأنظمة والقوانين المناقضة للشرع مقدماً لها على الإسلام يدخل في عموم الكفار وقد أكد ذلك الشيخ عبدالعزيز بن باز في فتوى صدرت له بجريدة المسلمون بقوله:

لقد أجمع العلماء على أن من زعم أن حكم غير الله أحسن من حكم الله أو أن هدي غير رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسن من هدي الرسول صلى الله عليه وسلم فهو كافر ضال. كما أجمعوا على أن من زعم أنه يجوز لأحد من الناس الخروج عن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم أو تحكيم غيرها فهو كافر ضال. وإن الذين يدعون إلى الاشتراكية أو الشيوعية أو غيرهما من المذاهب الهدامة المناقضة لحكم الإسلام كفار ضلال, أكفر من اليهود والنصارى لأنهم ملاحدة لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر[2].

ويؤكد الشيخ محمد بن إبراهيم أن كفر الاعتقاد الناقل عن الملة يتحقق في إحدى الحالات التالية:

الأولى: أن يجحد الحاكم حكم الله ورسوله.

الثانية: أن يعتقد أن حكمه أو حكم غيره أحسن من حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الثالثة: أن يعتقد أن حكمه مماثل لحكم الله ورسوله.

الرابعة: أن يعتقد جواز الحكم بما يخالف حكم الله ورسوله.

الخامسة: أن يقيم محاكم وضعية تحكم بالقانون الفرنسي أو الإنجليزي أو الأمريكي وينحي المحاكم الشرعية عن الحكم في شئون المسلم.

---

(1) فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ, جمع وترتيب محمد ابن عبدالرحمن بن قاسم, جزء6, مكة المكرمة, مطبعة الحكومة, الطبعة الأولى, 1399هـ, ص188 – 198.

(2) جريدة المسلمون: السنة الأولى, العدد الأول السبت 1405/5/19هـــ, ص10, نقلت من محماس بن عبدالله الجلعود, الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية, جزء 2, الرياض (الناشر غير معروف) 1407هـ, ص493 – 494.

السادسة: أن يحكم بالأعراف والعادات والتقاليد المتوارثة[1].

وأما الذي قيل فيه كفر دون كفر إذا حاكم إلى غير الله مع اعتقاد أنه عاص وأن حكم الله هو الحق, فهذا الذي يصدر منه المرة ونحوها. أما الذي جعل قوانين بترتيب وتخضيع فهو كفر وإن قالوا أخطأنا وحكم الشرع أعدل[2].

بطلان مخالفة الشرع ووجوب رد التنازع إليه:

رتبت الشريعة على قاعدة سيادة الشرع بطلان كل ما يخالفه وجعل الكتاب والسنة حاكمين على كل أمر مختلف فيه وإرجاع حكم الأمور المتصارع عليها إلى الشرع, سواء في العبادات أو المعاملات أو العقود أو التصرفات أو العقائد أو غير ذلك وسواء كان ذلك في أمور سياسة الدولة والحكام وولاة الأمور أو من أمور الرعية.

والأدلة التفصيلية في بطلان ما يخالف الإسلام عديدة حيث يقول تعالى{وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ}[3], فدين الإسلام هو الدين المنزل من الله تعالى في كتابه على رسوله والذي بينه عليه السلام كذلك بسنته, ومخالفة الإسلام مردودة, ففي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[4] وفي رواية لمسلم: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»[5] فقوله ليس عليه أمرنا أي حكمنا في الإسلام وقوله «رد» أي باطل غير معتد به, وفي قوله (أمرنا) «إشارة إلى أن أعمال العاملين كلها ينبغي أن تكون تحت حكم الشريعة فتكون أحكام الشريعة حاكماً عليها بأمرها ونهيها»[6] ويؤكد هذا أيضاً قوله عز وجل {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ}[7] وقوله عز وجل {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ}[8].

---

(1) فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم, مرجع سابق, الجزء الثاني عشر, ص288 – 290.

(2) المرجع السابق, الجزء الثاني عشر, ص280.

(3) سورة آل عمران, آية 85.

(4) صحيح مسلم بشرح النووي, مرجع سابق, الجزء 12, ص16.

(5) المرجع السابق, 16.

(6) ابن رجب الحنبلي, جامع العلوم والحكم, بيروت, دار المعرفة للطباعة والنشر, (بدون تاريخ), ص56.

(7) سورة المائدة, آية 50.

(8) سورة الأحزاب, آية 36.

وفي الحديث عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله, ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل»[1].

وقوله عليه الصلاة والسلام «المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق من ذلك»[2]. كما أمر تعالى باتباع الرسول عند وجود التنازع بأن جعل ذلك شرط الإيمان قال عز وجل {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا}[3] وقال عز وجل {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}[4]. وقال تعالى {إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}[5] كما نفى تعالى الإيمان عن من لا يقبل حكم الله ورسوله قال عز وجل {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا}[6].

والشواهد بهذا المعنى عديدة عن الصحابة والتابعين, فقد أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على اتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته وبعد وفاته, وهذا ما أكده معاذ بن جبل حين سأله الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله «فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم»[7]. وكان الصحابة يرجعون إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا لم يجدوا في كتاب الله حكم ما نزل بهم, وكان أبو بكر إذا لم يحفظ في الواقعة سنة عن الرسول خرج فسأل المسلمين: «هل فيكم من يحفظ في هذا الأمر سنة عن نبينا؟», وكذلك كان يفعل عمر وغيره ممن تصدى للفتيا والقضاء من الصحابة[8], وقال عمر بن عبدالعزيز

---

(1) فتح الباري شرح صحيح البخاري, مرجع سابق, المجلد 4, حديث رقم 2168, ص376.

(2) رواه الحاكم وصححه محمد ناصر الدين الألباني, صحيح الجامع الصغير وزيادته, بيروت, المكتب الإسلامي, الطبعة الثانية, 1406هـ - 1986م, حديث رقم 6716, ص1138.

(3) سورة النساء, آية 61.

(4) سورة النساء, آية 65.

(5) سورة النور, آية 51.

(6) سورة النساء آية 60.

(7) الشيخ أحمد خليل السهارنفوري, بذل المجهود في حل أبي داود, جزء 15, الرياض, دار اللواء للنشر والتوزيع, (بدون تاريخ نشر) ص268 – 269. وقد بين الشارح أنه مع أن حول الحديث كلام «لكن الحديث له شواهد موقوفة عن عمر بن الخطاب , وابن مسعود, وزيد بن ثابت, وابن عباس, وقد أخرجها البيهقي في سننه عقب تخريجه لهذا الحديث تقوية له» هامش ص270 – 271.

(8) عبدالوهاب خلاف, علم أصول الفقه, القاهرة, دار القلم, الطبعة الحادية عشرة, 1397هـ, ص38.

«ألا ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو وظيفة دين نأخذ به وننتهي إليه»[1], وقال الشافعي «قد سن رسول الله مع كتاب الله وسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب, وكل ما سن فقد ألزمنا الله اتباعه, وجعل في اتباعه طاعته, وفي العنود عن اتباعها معصيته التي لم يعذر بها خلقاً»[2].

ومن هذا المنطلق تصبح مخالفة الإسلام في الممارسة السياسية من قبل الدولة باطلة ويترتب عليها كذلك بطلان آثارها. كذلك فإن الحكم والمرجع فيما قد ينشأ في الدولة من اختلاف أو تنازع بين الرعية وحكامها, أو بين أفراد الرعية فيما بينهم, هو مصدرا الإسلام من كتاب وسنة, ويحق للدولة ولكل فرد من أفراد الرعية طلب التقاضي لكل ما قد يطرأ من اختلاف إلى حكم الشرع ويصبح قبول ذلك الحكم أمراً لا مناص لأحد في عدم الأخذ به أو عدم قبوله.

ولذلك يظهر التناقض واضحاً بين مفهوم سيادة الشرع ونظرية الحق الإلهي المباشر وغير المباشر. قد ادعى د. متولي أن مفهوم سيادة الشرع والحاكمية لله يتفق ونظرية الحق الإلهي غير المباشر حيث يعد «وسطاً بين نظرية سيادة الأمة... ونظرية الحق الإلهي المباشر... ولذلك رأينا الأوفق أن يطلق على هذه النظرية نظرية الحق الإلهي غير المباشرة»[3]. والحقيقة أن مفهوم سيادة الشرع لا يمنح ولا يفوض الحكام أو الأمة أي سيادة أصلاً, كما ترى نظرية الحق الإلهي المباشر وغير المباشر. وجعل السلطان للأمة بالاستخلاف ثم للحكام بالبيعة ليس منحاً للسيادة من الله لهم بل هو تكليف للأمة والحكام لأداء الفرائض التي شرعها الله تعالى كما سبق بيانه, فضلاً أن الحكام ليس لهم قداسة أو عصمة مطلقاً وهم مقيدون بالحدود التي رسمها الشارع في ذلك, ولا يسعهم الخروج عليها مطلقاً حتى لو وافقتهم الأمة وسايرتهم عليه. كما أن شرعيتهم لا تستمد من رضا الأمة بهم فقط كما في نظرية الحق غير المباشر, بل ترجع أساساً إلى مدى التزامهم بالأحكام والعقائد الشرعية ورضا الأمة تابع في ذلك.

أضف إلى ذلك, أن نظرية الحق الإلهي مع توكيدها أن مصدر السيادة إلهي تنزع من ذلك المصدر كل حق لممارسة هذه السيادة وتفوضها إما للحكام مباشرة في نظرية الحق المباشر أو للأمة ثم للحكام في نظرية الحق غير المباشر. هذا في حين يؤكد مفهوم سيادة الشرع حصر مصدر السيادة لله تعالى ولا يجعل لمخلوق سيادة أصلاً ولا يقر مفهوم تفويض السيادة لأحد مطلقاً. وما جعله الله عز وجل من سلطان للأمة بالاستخلاف وللإمام بالبيعة ليس تفويضاً ولا منحاً للسيادة بحال من الأحوال بل هو تكليف وابتلاء للقيام بواجبات الدين وأحكامه.

---

(1) جامع العلوم والحكم, مرجع سابق, ص250.

(2) الإمام محمد بن إدريس الشافعي, الرسالة, تحقيق أحمد محمد شاكر, بيروت, المكتبة العلمية (بدون تاريخ) ص88 – 89.

(3) د. متولي, مبادئ نظام الحكم في الإسلام, مرجع سابق, ص167 – 168.

وجامع القول هو أن سيادة الشرع تؤكد على «أن الشريعة الإسلامية هي الدستور الأساسي للمسلمين, فكل ما يوافق هذا الدستور صحيح وكل ما يخالفه باطل مهما تغيرت الأزمان وتطورت الآراء في التشريع»[1], وأن «شرعية السلطة» تستمد من سيادة الشرع, حيث تقاس شرعية الدولة بمدى التزامها بأحكام الإسلام, فقاعدة الشرعية تبنى على التقيد بتنفيذ أوامر الله واجتناب نواهيه[2].

وتؤدي سيادة هذه المشروعية... إلى أن تصير أوامر الله ونواهيه – أي نصوص القرآن والسنة وما جرى مجراها من مصادر الشريعة الإسلامية من طرق الاجتهاد – أساسا للمشروعية ومعياراً للحق والعدل والإباحة والآداب ومناهج المعيشة. فما قام على أساساها كان شرعياً. وما خالف هذا الأساس كان مجافياً للشرع, وما طابقها كان صحيحاً وما جافاها كان باطلا أو فاسداً[3].

القواعد العملية لسيادة الشرع:

نبحث في هذا الجزء النتائج العملية المترتبة على سيادة الشرع. لقد أدى تباعد العديد من فقهاء الشريعة عن معالجة الفقه السياسي للدولة الإسلامية, والضعف الفقهي والانحطاط الفكري العام في المجتمعات الإسلامية, وما رافق ذلك من سيادة الفكر الغربي في العالم المعاصر, إلى التباس العديد من المسلمين في فهم حدود الصلاحية التي أنيطت بالإمام أو الحاكم في ممارسة السلطان, وما جاء به الشرع من أحكام تنظيم مسئولياته وواجباته.

ونجم عن هذا الالتباس تسويغ لممارسات وتنظيمات تتعارض مع الشريعة الإسلامية وتصادم قاعدة سيادة الشرع إما مباشرة أو غير مباشرة, ولعل أعظم ما يظهر فيه التسويغ الأحوال التي أقرها الشارع لتدخل الدولة بوضع التشريعات والتنظيمات لرعاياها.

لقد أجاز العديد من الفقهاء في العصر الحديث تدخل الدولة في منع الرعية من مزاولة ما أباح الشارع فعله, وكذلك الإلزام بما لا يجب شرعاً الإلزام به, استناداً إلى فهم خاطئ للأدلة الشرعية التي أمرت بطاعة الحاكم, وإلى الأدلة الشرعية التي أجازت للإمام تنظيم المباحات باجتهاده في أحوال مخصوصة, حيث لم يدرك الكثير مناط الأدلة وواقع الأحوال المخصوصة التي يجوز فيها ذلك التدخل من قبل الدولة. ولقد انتهى هذا البحث إلى أن هذه الأحوال لا تنحصر في مبادئ عامة كتحقيق العدالة والمساواة أو منع الظلم أو تحقيق المصلحة ودفع المفسدة بل هي قواعد شرعية منضبطة ومقررة بالشرع لا يجوز للدولة ولا لحكامها تجاوزها, ونجمل هذه القواعد فيما يلي قبل عرض أدلتها التفصيلية:

أولاً: لا يجوز للدولة تحليل المحرم أو تحريم الحلال أو تغيير الأحكام الشرعية لا بحجة المصلحة ولا بغيرها:

---

(1) عبدالقادر عودة, الإسلام وأوضاعنا القانونية, بيروت, مؤسسة الرسالة, 1399هـ – 1979, ص62.

(2) الدكتور مصطفى كمال وصفي, مصنفة النظم الإسلامية, القاهرة, مكتبة وهبة, 1397هـ – 1977م, ص158.

(3) المرجع السابق, ص159.

ثانياً: يجوز تدخل الدولة بالمنع والإلزام مؤقتاً لأفعال الأصل فيها عدم إيجابها على الرعية أو عدم منعهم من إتيانها في أحوال مخصوصة هي:

1 – منع ما يؤدي إلى الضرر وإلى المحرم.

2 – تنظيم ما يتبع أجهزة الدولة كشئون موظفيها وجيشها.

3 – تنظيم ما يشترك المسلمون فيه كالأموال والملكية العامة والمرافق العامة مثل السير في الطرقات والانتفاع بالمراعي ومناجم المعادن ونحوه.

4 – تحديد الوسائل والأساليب التي تقام بها الفروض المنوط إقامتها بالدولة كالجهاد ونحوه.

واستقراء الأدلة الشرعية يدل على أن هذه الأحوال المخصوصة هي التي قصر الشارع تدخل الدولة فيها دون غيرها. وبتقرير هذه القواعد يظهر كمال الشـــريعة في معالجة كافة ما يحدث من مســـتجدات في واقع الحياة على مر الأزمنة.

عدم جواز تغيير أحكام الشرع:

تتعلق أدلة القواعد العملية لسيادة الشرع في الدولة بأمور:

الأول منها خاص بديمومة أحكام الشرع وعدم جواز تعطيل الأحكام الشرعية أو تغيير ما حكم به الشرع من أحكام كلية من إيجاب وتحريم وندب وكراهية وإباحة, سواء كان ذلك صريحاً بإنكارها أو ضمنياً بتعطيلها عن طريق تبني وإقرار تنظيمات وتشريعات وضعية بدلاً عنها.

أما الأمر الثاني فيتعلق بتحديد ما أقر الشارع للدولة التدخل فيه وتنظيمه بالإلزام والمنع وحصر الأحوال التي أجاز الشارع لولاة الأمر العمل باجتهادهم فيها لتنظيم المباحات.

والأمر الثالث فيشتمل على بيان الإطار الذي حدده الشارع للدولة في مزاولة سلطتها عند سن القوانين الشرعية أو التنظيمات الإجرائية.

البحث في الأمر الأول من عدم تغيير الأحكام الشرعية أو تعطليها أو نسخها وتبديلها يستند على المقطوع به من شريعة الإسلام من كون دين الإسلام آخر الأديان قال تعالى {مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ}(1). وكون سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام خاتم الأنبياء ورسالته خاتمة الرسالات, ولهذا فإنه من المقطوع به أنه لا يحل لأحد مطلقاً إلغاء أو تحوير ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من شرع كما لا يحل نسخ حكم ثبتت شرعيته بعد انتقاله عليه السلام إلى الملأ الأعلى.

---

(1) سورة الأحزاب, آية 40.

وكذلك من المجمع عليه بين المسلمين كون شريعة الإسلام كاملة شاملة عامة لكل زمن ومكان قال عز وجل:{الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا}[1] , وقال عز وجل :{مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}[2] وهذا يقتضي بالضرورة ثبوت أحكامه وتشريعاته وصلاحيتها إلى يوم القيامة كما يستلزم كون:

النظام القانوني من شريعة الإسلام يتسم بالاستيعاب والإحاطة... (و) أنه لا يمكن أن تقع واقعة في حاضر الزمن ومستقبله دون أن يكون لها حكم في الشرع... يدخل تحت الأحكام الخمسة: الإيجاب أو الندب أو الإباحة أو الكراهة أو التحريم[3].

وقد جاءت الآيات العديدة تنعي على من بدل أحكام الله من عند نفسه فأحل ما حرمه الله تعالى أو حرم ما أحله وتجعل ذلك افتراءاً على الله تعالى واعتداء على وحدانيته وألوهيته, يقول الله عز وجل {قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ}[4].

كما نصت آيات عدة على أن تحليل المحرم وتحريم المباح اعتداء وافتراء وشرك عظيم, قال عز وجل {قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ}[5] , وقال عز وجل {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ}[6].

يقول سيد قطب – رحمه الله – :

قضية الحل والحرمة فيما ذكر اسم الله عليه من الذبائح تأخذ أهميتها من ناحية تقرير المبدأ الإسلامي الأول مبدأ حق الحاكمية المطلق لله وحده وتجريد البشر من ادعاء هذا الحق أو مزاولته...

وحين تكون القضية هي قضية المبدأ... لا يهم أن يكون الأمر أمر ذبيحة يؤكل منها أولا يؤكل, أو أمر دولة تقام أو نظام مجتمع يوضع, فهذه كتلك من حيث المبدأ وهذه كتلك تعني الاعتراف بألوهية الله وحده أو تعني رفض الألوهية...[7].

---

(1) سورة المائدة, آية 3.

(2) سورة الأنعام, آية 38.

(3) د. مصطفى الزرقاء وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حولها, بحوث مؤتمر الفقه الإسلامي, الرياض, جامعة الإمام, محمد بن سعود الإسلامية, 1396هـ, ص224.

(4) سورة الأنعام, آية 140.

(5) سورة يونس, آية 59.

(6) سورة الأنعام, آية 121.

(7) سيد قطب, في ظلال القرآن, الجزء 3, بيروت, دار الشروق, 1400هـ, ص1193.

كما نهت الآيات الكريمة والأحاديث النبوية عن طاعة الحكام في تغيير شرع الله واعتبرت ذلك شركاً بالله, يقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى {وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ}:

حيث عدلتم عن أمر الله لكم وشرعه إلى قول غيره فقدمتم عليه غيره فهذا هو الشرك لقوله تعالى {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا}الآية, وقد روى الترمذي في تفسيرها: عن عدي بن حاتم أنه قال يا رسول الله ما عبدوهم، فقال بلى إنهم أحلوا لهم الحرام وحرموا عليهم الحلال فاتبعوهم فذلك عبادتهم إياهم(1).

ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية هذه القاعدة العظيمة من عدم جواز تغيير الأحكام أو تبديلها أو نسخها من قبل الدولة والحكام فيقول:

الأحكام الكلية التي يشترك فيها المسلمون سواء كانت مجمعاً عليها أو متنازعاً فيها ليس للقضاة الحكم فيها بل الحاكم العالم كسائر العلماء يذكر ما عنده من العلم وإنما يحكم القاضي في أمور معينة أما كون هذا العمل واجباً أو مستحباً أو محرماً فهذا من الأحكام الكلية التي ليس لأحد فيها حكم إلا لله ورسوله...(2).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية أيضاً:

لا حرام إلا ما حرمه الله ورسوله. ولا دين إلا ما شرعه ورسوله ومن خرج عن هذا وهذا فقد دخل في حرب مع الله؛ فمن شرع من الدين ما لم يأذن به الله وحرم ما لم يحرم الله ورسوله فهو من دين أهل الجاهلية المخالفين لرسوله الذين ذمهم الله في سورة الأنعام والأعراف وغيرهما من السور حيث شرعوا من الدين ما لم يأذن به الله(3).

ويقول سيد قطب:

إن التحريم أو التحليل بغير شرع الله هو والشرك سواء... ذلك أنها قضية واحدة في الحقيقة فمزاولة التشريع مزاولة لخصائص الألوهية(4).

ويقرر الإمام ابن القيم أن أحكام الشرع من واجبات ومحرمات ليس للدولة تبديلها وأنها لا تتغير:

بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقررة بالشرع على الجرائم ونحو هذا فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه(5).

---

(1) تفسير ابن كثير, الجزء الثالث, بيروت, دار الأندلس, 1385 – 1966, ص93.

(2) فتاوى ابن تيمية, مرجع سابق, جزء 27, ص297.

(3) فتاوى ابن تيمية, مرجع سابق, جزء22, ص226.

(4) سيد قطب, في ظلال القرآن, مرجع سابق, الجزء الثالث, ص1184.

(5) ابن القيم, إغاثة اللهفان, الجزء الأول, ص346 – 349 – نقلا عن وجوب تطبيق الشريعة, مرجع سابق, ص114.

ومن هذه الأدلة يتبين أنه ليس للدولة أو للإمام أن يقوم بتغيير الأحكام سوءا بجحود أحكام الشرع وإنكارها أو إهمالها وتعطيلها بإقرار قوانين وأنظمة وأحكام غير شرعية ووضعها موضع التطبيق في الدولة, نحو تحرم المباح كمنع الطلاق أو تعدد الزوجات مثلاً وذلك لإباحتهما بقوله عز وجل {الطلاق مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ}[1] , وقوله {فانكحوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ}[2] , كما لا يجوز للدولة ترك الإلزام بالواجبات الشرعية نحو ستر العورات والحجاب الشرعي للنساء أو القيام بفرض الجهاد لكون ذلك كله من واجبات الدين, كما لا يجوز للدولة منع المندوب كزيادة النسل بحجة المصلحة وخوف الانفجار السكاني وذلك لحث الرسول عليه السلام على زيادة النسل, كما لا يجوز للدولة تقييد أو حظر العقود المباحة من تجارة وشراكة على من يقيم تحت سلطان الدولة بحجة تنمية الاقتصاد الداخلي لإباحة الشرع تلك العقود بقوله تعالى {إلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ}[3] وقوله تعالى {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ}[4] وكذلك لا يجوز للدولة تحليل المحرم أو إقراره كالترخيص لفتح حوانيت الخمور أو دور الزنا أو مراكز الربا, كما لا يجوز للدولة إلزام الرعية بما لا يلزمهم شرعاً كإجبار المالك غير المضار على بيع ملكه أو تأجيره بسعر لا يرضاه ونحو نزع الأموال من مالكيها بحجة التأميم لتحريم الشرع أكل أموال الناس بالباطل أو غصبهم حقهم. كما لا يجوز لها إلزام صاحب العمل بنفقة العامل ومؤنته زيادة عن أجره لمخالفة ذلك للشرع الإسلامي حيث «علم بالضرورة من الشرع أن عقود المعاوضات من البيع والإجارة ونحوها لا يشترط فيها أن يحصل للعاقدين من الكسب ما يقوم بكفايته وكفاية من يمونه ولا يؤثر ذلك أي تأثير في العقد»[5]. إلى غير ذلك من أمثلة توضح في جلها أن الحكم والتشريع بغير شرع الله يعد خروجاً على دينه حيث أن:

وجود الدين هو وجود حاكمية الله فإذا انتهى هذا الأصل انتهى وجود هذا الدين... لقيام الطواغيت التي تعتدي على ألوهية الله وتغتصب سلطانه وتجعل لنفسها حق التشريع بالإباحة والمنع في الأنفس, والأموال والأولاد[6].

نقد شبهات المنادين بتغيير الأحكام الشرعية:

نستدل مما سبق على أن سيادة الشرع الإسلامي وهيمنته على واقع الحياة تمنع الدولة من تغيير الأحكام أو تعطيلها. ولكن على الرغم من وضوح الأدلة السابقة إلى أن بعض الفقهاء المعاصرين قد نازع في ذلك

---

(1) سورة البقرة, آية 229.

(2) سورة النساء, آية 3.

(3) سورة النساء, آية 29.

(4) سورة البقرة, آية 275.

(5) فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم, مرجع سابق, الجزء الأول, ص268.

(6) سيد قطب في ظلال القرآن, مرجع سابق, الجزء الثالث, ص1217.

لعوارض ظهرت لهم بسبب عدم الإدراك الدقيق لواقع الموضوع كما أن معظم شراح القانون الوضعي المعاصرين, تحت ضغط الواقع الحالي والذي تسوده نظم الحياة الغربية, أوردوا عدداً من الشبهات بهدف تبرير تغيير الأحكام الشرعية وتعطيلها أو إقرار ما يخالفها من قبل الدولة.

ومن هذه العوارض أن بعض الفقهاء خفي عليهم أن الحكم الشرعي يرتبط بعلته عدماً ووجوداً فإذا وجدت العلة وجد الحكم وإلا فلا, كذلك فإن الشرع جاء بخطاب الوضع في تحديد شروط وأسباب وموانع للأحكام الشرعية, ومتى عدم الشرط عدم الحكم فمثلاً شرط الشارع لإقامة حد السرقة عدم مجاوزة النصاب في المال المسروق, ولذلك ورد في الصحيحين بأنه لا قطع ليد من سرق أقل من ربع دينار[1], وليس في ذلك تغيير لحكم السرقة بل هو إنفاذ الحكم بحسب شروطه الشرعية. ومن ذلك ما ذكر الفقهاء من نهي النبي عليه الصلاة والسلام عن حمل المصحف إلى دار العدو[2] فإن العلة محددة بوصف دار معينة بالعداوة فإن ظهرت العداوة التي توجب انتهاك العدو لحرمة المصحف فيحرم حمله, أما إذا انتفت العداوة فيتغير واقع الحكم. وليس في ذلك تغيير للحكم الشرعي في المسألة حيث أن حكم الشرع باق وهو أن دار العدو لا يحمل إليها مصحف, أما الدار التي لا توصف بدار العداوة فيبحث لها عن حكم آخر.

كذلك خفي على البعض أن الحكم يعالج واقعاً معيناً وهو ما يسمى بمناط الحكم فإذا اختلف الواقع اختلف الحكم ومثال ذلك أن الخمر محرمة, فإذا انقلبت إلى خل فقد تغير واقعها وبالتالي يكون الحكم إباحة الخل, وليس في ذلك تغيير لحكم الخمر مطلقاً, وكمثال آخر جاءت الشريعة بحكم للغنيمة وتوزيعها حسب كون المقاتل فارساً أو راجلاً, وميزت سهم كل منهما فإذا تغير هذا الواقع ولم يعد هناك قتال بالخيل أو مواجهة للراجلين يكون هناك حكماً آخر لهذا الواقع, وتكون الغنيمة منوطة باجتهاد الإمام وفق ما جاء به الكتاب {يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول} وليس في ذلك تغيير للحكم الأول وإنما هو حكم جديد لواقع آخر.

كما خفي على بعض الفقهاء المعاصرين أيضاً, واقع سن القواعد الشرعية في الدولة الإسلامية حيث وجدوا أن الشريعة تجيز للحاكم تبني أحكام شرعية معينة تطبقها الدولة في أجهزتها ومحاكمها نحو تبني أبي بكر إيقاع الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد طلاقاً رجعياً, بينما تبنى عمر الطلاق ثلاثاً بائناً وظنوا أن إجازة الشارع للإمام وضع التقنيات الشرعية, تغيير للأحكام الشرعية. كما استدلوا من إجازة الشريعة للإمام وضع قوانين إجرائية لتنفيذ الأحكام الشرعية نحو سن عمر رضي الله عنه نظاماً للديوان لإحصاء أهل العطاء ومقادير أعطياتهم, على أن للإمام تغيير الأحكام الشرعية أو تبديلها. ولقد نجم هذا الخطأ عن عدم إدراك واقع التشريع في الدولة الإسلامية والذي يتحدد في أن ما كان قانوناً تشريعياً من حيث الحكم بالإباحة أو الوجوب

---

(1) فتح الباري, جزء12, ص96 وصحيح مسلم بشرح النووي, جزء11, ص180 – 181.

(2) راجع ابن قدامة المقدسي, المغني, الجزء الثامن, الرياض, مكتبة الرياض الحديثة, 1401هـ - 1981, ص536.

أو التحريم أو غير ذلك فإنه لا يجوز بحال أخذه إلا من النصوص الشرعية, والإمام إنما يسن هذه القوانين الشرعية تبنياً لا ابتداءً حيث يجب عليه استنباطها من الأدلة الشرعية إن كان مجتهداً أو أخذها بالتقليد لأحد الفقهاء المجتهدين, وهذا التبني يكون بحسب أصول الفقه الشرعي فإن ظهر اختلاف في فهم الأدلة أو استنباطها من قبل أهل الحل والعقد ظهرت مذاهب فقهية شرعية مختلفة فإن ذلك كله دائر مع أحكام الشريعة وليس فيه تغيير لأحكام الشريعة أو تبديلها وإنما واقعه تفاوت العقول في فهم الأدلة الشرعية وهو ما يجيزه الإسلام. وقد جاء عنه صلى الله عليه وسلم قوله «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران, وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر»[1] لكون اجتهاده إنما هو في استنباط الحكم من الدليل الشرعي, والحاكم إنما يتبنى ما ثبت لديه دليله, وليس في هذا تغيير للأحكام وإنما هو اتباع للحكم الشرعي الراجح له. ولهذا وجد في بعض المذاهب الفقهية قولان, فللإمام الشافعي مثلا أقوال واجتهادات فقهية بعد رحيله إلى مصر تختلف عن اجتهاداته حين كان في بغداد وليس في ذلك تغير للحكم بحسب البيئة والمصلحة وإنما هو لظهور أدلة شرعية جديدة من الأحاديث والسنة في مصر لم تكن معلومة لديه من قبل وهكذا فإن إقرار عمر رضي الله عنه الطلاق ثلاثا إنما هو ترك لحكم شرعي لضعف دليله لديه اتباعا للحكم الشرعي الراجح في فهمه ولا علاقة لذلك بتغير الأحكام للبيئة أو لحق الإمام في تبني الأحكام.

كما أن تبني الإمام قوانيناً إجرائية أو حكما تنفيذيا معينا إنما هو اتباع للدليل الشرعي الذي يجيز للإمام سن قوانين إجرائية لاختيار الأساليب والوسائل التي تنفذ بها الأحكام الشرعية. فمثلا جعل الشارع الإمام مسئولا عن مرافق المسلمين وتنظيمها نحو الاشتراك في مجرى السيل أو الطرقات حيث ثبت بالسنة تنظيم النبي عليه الصلاة والسلام لذلك وجعل الشارع مثلا اختيار العقوبات التعزيرية متروكا لاجتهاد الإمام فله أن يعاقب في جرائم التعزير بما يراه محققا للزجر عن الجريمة وبما يناسب حال مرتكبها أو أسلوبا معينا كأن يضع نظاما للمرور أو تقنينا لاشتراك المسلمين في الاستفادة من المرافق العامة كماء الأنهار أو السيول أو أن يختار عقوبة تعزيرية معينة لعقاب المرتكب لجريمة من جرائم التعزير في حال ما ويختار عقوبة أخرى لمرتكبها في ظرف آخر فإن هذا لا علاقة له بتغيير الأحكام الشرعية وإنما هو اختيار أسلوب أو وسيلة معينة من بين عدد من الوسائل والأساليب التي أباح الشارع للإمام الأخذ بأحدها لتنفيذ الحكم الشرعي بحقه. ولهذا ليس في تبني الحاكم للأحكام الشرعية أو للتنظيمات الإجرائية أو اختيار عقاب تعزير معين تغيير وتبديل للأحكام الشرعية مطلقا.

---

(1) رواه أحمد في مسنده, صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير, مرجع سابق, حديث رقم 493, ص147.

ومما سبق يظهر أن عدم الإلمام الشامل بالقواعد الأصولية الفقهية في استنباط أحكام الشريعة, هو سبب ظهور هذه العوارض السابقة لدى عدد من الفقهاء الذين استشهدوا بأمثلة مما ذكر لإثبات القول بجواز تغير الأحكام الشريعة.

ولقد طرح بعض شراح القانون الوضعي, أيضا عددا من الشبهات مسايرة للواقع السياسي المعاصر ولأحكام الغرب الوضعية.

ومن هذه الشبهات, ما ذكره د. عبدالحميد متولي ومن سار على منواله من علماء القانون الدستوري من أن معظم أحكام الشريعة الثابتة بالسنة ليست دائمة وعامة وبالتالي لا تلزم الأمة في جميع العصور. ولذلك يقرر أن «السنة التي لا تعد في الشئون الدستورية أو غيرها تشريعاً عاما هي تلك التي وردت في التفصيلات أو الجزئيات أو التنظيمات أو التطبيقات لمبدأ معين أو لقاعدة كلية» ثم يتوصل من ذلك إلى أن «سن الأحكام في الشئون الدستورية لا يعد تشريعا عاما» أي لا تلزم الأمة في كل زمان[1].

ويمكن الرد على هذه الشبهة بالرجوع إلى أصول الفقه الإسلامي والذي أوضح علماؤه أن الأصل في السنة الاتباع لقوله عز وجل {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ}[2] , أما ما يستثني من أفعال الرسول عليه السلام وأقواله ولا يعد تشريعا كما يقول الشيخ عبدالوهاب خلاف فهو:

ما صدر عنه بمقتضى الخبرة الإنسانية. من إنجاز أو تنظيم جيش أو تدبير حربي... (وكان) صادرا عن خبرته الدنيوية وتقديره الشخصي, وما صدر عن رسول الله ودل الدليل الشرعي على أنه خاص به... كتزوجه بأكثر من أربع.. وأما ما صدر من أقوال وأفعال بوصف أنه رسول ومقصود به التشريع.. فهو حجة على المسلمين وقانون يجب اتباعه[3].

فالأصل إذن أن السنة تشريع دائم سواء أكانت في الأحكام الدستورية, أم كانت في الأحكام القضائية أو المدنية أو الجنائية أو غير ذلك, ولا يستثني منها إلا ما قام دليل على استثنائه نحو ما كان صادرا عن خبرة دنيوية أو كان تقديرا شخصيا أو كان من خصوصياته ولهذا يقول الشافعي:

بيَّن الله أنه فرض ... طاعة رسوله ولم يجعل لأحد من خلقه عذرا بخلاف أمر رسول الله, وأن قد جعل الله بالناس كلهم الحاجة إليه في دينهم وأقام عليهم حجته بما دلهم عليه من سنة رسول الله[4].

(1) عبدالحميد متولي, مبادئ نظام الحكم, مرجع سابق, ص41 – 43.

(2) سورة آل عمران, آية 31.

(3) عبدالوهاب خلاف, علم أصول الفقه, مرجع سابق, ص44.

(4) الشافعي, الرسالة, مرجع سابق, ص104.

وقد سبق أن بينا إجماع الصحابة بالرجوع إلى السنة في كل واقعة, مما يؤكد أن الأصل بالسنة هو الاتباع لها لا الاستثناء, وأنها تشريع دائم لا وقتي, فمن المغالطة الواضحة استثناء الشئون الدستورية أو السنة الواردة في الجزئيات والتنظيمات من الاتباع أو جعلها لعصر دون آخر دون دليل على ذلك.

ونظير هذه الشبهة ما يزعمه البعض من:

أن الأحكام الشرعية ليست في درجة واحدة من حيث ثبوتها وبالتالي من حيث جواز الاختلاف فيها أو تغييرها فتوجد الأحكام الظنية التي هي مجال الاجتهاد سواء كانت أحكاما فيما لا نص فيه أو فيما فيه نص ظني الثبوت أو ظني الدلالة أو كليهما.. بخلاف أحكام العقائد التي لا يعول فيها إلى على اليقين... وتغيير الأحكام الفرعية العملية والظنية لا ضرر فيه ولا خطر منه.. والحاكم يكون له شرعا القدرة على التصرف في الأحكام الظنية وربطها بمصالح الناس وتمشيا مع حاجاتهم فيكون له أن يغير بعض الأحكام بناء على أدلة وأمارات كي تجيء مسايرة لمصالح الناس ومتفقة مع أمانيهم.. وبذلك يستطيع الحاكم بما له من وصف الإمرة والسلطان أن ينقل كل حكم من الأحكام المشار إليها إلى مقابله فينقل الحكم من تحريم إلى الوجوب مثل أكل الميتة للمضطر, وينقل الحكم من التحريم إلى المندوب, مثل قصر الصلاة للمسافر...(1).

والحقيقة هي أن التفريق بين الأحكام الظنية الواردة بخبر الواحد أو الظنية الدلالة والأحكام اليقينية القطعية من حيث جواز التغيير في الأحكام الظنية من قبل الحاكم لا دليل عليه لا من كتاب ولا من سنة ولا من إجماع بل إن عامة أحكام الشريعة هي أحكام ظنية. وثبت عن صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم اتباعه عليه السلام بناء على الخبر الظني من أخبار الآحاد والعمل بالظني الراجح في الأحكام الشرعية وتبعتهم في ذلك الأمة جيلا بعد جيل, ولو جاز ترك العمل بالظني الراجح وتغييره من قبل الحكام لأدى ذلك إلى هدم الدين كله.

قال الإمام الشافعي رحمه الله:

أجمع المسلمون قديمًا وحديثًا على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا وقد ثبته(2).

ويقول شيخ الإسلام بن تيمية أن الأحاديث الصحيحة: منقسمة إلى ما دلالته قطعية بأن يكون قطعي السند والمتن.. وإلى ما دلالته ظاهرة غير قطعية فأما الأول فيجب اعتقاد وجوبه علما وعملا وهذا مما لا

(1) محمد عبدالوهاب أبو زيد, سلطة الحاكم في تغيير التشريع شرعا وقانونا, القاهرة, دار النهضة العربية, 1984, ص102 – 105.

(2) الشافعي, الرسالة, مرجع سابق, ص457.

خلاف فيه بين العلماء.. أما القسم الثاني وهو الظاهر فهذا يجب العمل به في الأحكام الشرعية, باتفاق العلماء المعتبرين[1].

كما أن من الخطأ الفادح المساواة بين تغيير الأحكام والاختلاف في فهم الحكم الشرعي, فلقد أقرت الشريعة الاختلاف بين المجتهدين في فهم الحكم الشرعي بناء على ما يتوفر للمجتهد من أدلة وقرائن الاستنباط, ولكن هذا بخلاف أن يعمد الحاكم أو غيره إلى تغيير الحكم الشرعي الثابت بالدليل إلى خلافه لمجرد المصلحة أو أماني الناس ورغباتهم فإن هذا من اتباع الهوى المذموم بالكتاب والسنة.

كذلك تظهر المغالطة جلية بما ضرب من أمثلة في حق الحاكم في تغيير الأحكام من نقل الواجب إلى المحرم نحو أكل الميتة للمضطر وغيره. لأن الذي نقل الحكم ليس الحاكم بل هو أمر الله تعالى ورسوله, فالشارع هو الذي أمر بتغيير الحكم وليس الحاكم بما له من إمرة وسلطان, فالحاكم ليس له سوى تنفيذ ما شرع الله ورسوله وليس تغيير أحكامهما.

ومن الشبهات التي تورد بهدف تعطيل أحكام الشريعة إما عن جهل أو سوء نية ما يذكره البعض بأنه نظرًا لأن الشرع جاء «بنفي الحرج» والتيسير في الأحكام والتي دل عليها القرآن الكريم بقوله عز وجل {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}[2] , وقوله تعالى {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ}[3], فإننا «إذا وجدنا العمل بالنصوص الخاصة بمسئلة من المسائل من شأنه أن يؤدي إلى الوقوع في الحرج كان واجبا أن لا تطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة»[4] , وأن «كل أمر أوجبه الشرع قد ينقلب إلى آخر يحرمه الشرع إذا ترتب على تنفيذ هذا الأمر حرج أو أذى أو فتنة».[5]

وقد أخطأ من أورد هذه الشبهة متوهما أن الحرج هو وجود المشقة مع أن معنى الحرج في منظور الشرع هو التكليف بما لا يطاق والضيق الذي ليس منه مخرج. يقول ابن كثير في تفسير قوله عز وجل {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} أي ما كلفكم ما لا تطيقون وما ألزمكم بشيء يشق عليكم إلا جعل الله لكم فرجا ومخرجا »[6], وقال القرطبي «قال العلماء رفع الحرج إنما هو لما استقام على منهاج الشرع, وليس في الشرع

(1) فتاوى ابن تيمية, مرجع سابق, الجزء 20, ص247 – 259.

(2) سورة الحج, آية 78.

(3) سورة البقرة, آية 185.

(4) د. عبدالحميد متولي, الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور, الإسكندرية, منشأة المعارف, الطبعة الثالثة, 1975, ص135.

(5) المرجع السابق, ص138.

(6) تفسير ابن كثير, مرجع سابق, الجزء الرابع, ص668.

أعظم حرجا من إلزام ثبوت رجل لاثنين في سبيل الله – ومع صحة اليقين وجودة العزم ليس بحرج»[1]. أي أن مع عظم الخطر باحتمال القتل عند مواجهة الفرد لاثنين, فإن الشارع مع ذلك لم يعتبره حرجا لموافقته لأمره.

هذا فضلا عن أن الآية الكريمة التي يستشهد بها أولئك تدل على أن معنى الحرج التكليف بما لا يطاق حيث يقول تعالى {وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} ويفسر القرطبي الجهاد في الله حق جهاده بقوله:

امتثال جميع ما أمر الله به والانتهاء عن كل ما نهى الله عنه, أي جاهدوا أنفسكم في طاعة الله وردها عن الهوى وجاهدوا الشيطان في رد وسوسته والظلمة في رد ظلمهم والكافرين في رد كفرهم[2].

وبذلك يظهر خطأ القول الذي يزعم أن أحكام الشريعة الدستورية والقضائية وتفاصيلها العملية المبينة بالسنة سبب في الحرج. فالحقيقة أن تلك الأحكام تنفي الحرج وهي رحمة الله المهداة إلى العالمين وبها يخرج الناس من الظلمات إلى النور ومن الجور إلى العدل الذي ليس بعده عدل.

يقول الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله:

يسر الشريعة وسماحتها أن مفردات شرائعها جاءت على السهولة كقصر الرباعية ونحو هذا.. ليس معناه ترك الواجبات وفعل المحرمات بل يجب القيام بما أمر الله به.. الشرع المطهر صالح لكل زمان ومكان.. معنى ذلك أنه ما من زمان تطورت مشاكله واتسعت إلا في الشريعة بيان حكمها.. وتطور الزمان لا يخرج شيئًا عن حكمه الشرعي[3].

ومن الشبهات التي ترد في هذا المجال, بهدف تغيير أحكام الشرع وتعطيلها, ما يستدل به البعض من أنه نظرا لكون الشرع جاء للمصلحة والمحافظة على الضرورات من نفس ومال ودفع ما يترتب على ذلك من فوات المصالح فإن المصلحة لذلك تقدم على الدليل الشرعي. ويستشهدون على ذلك بما نقل عن بعض الفقهاء المتأخرين كالطوفي من أن:

النصوص تقبل النسخ ولكن المصلحة لا تقبله ثم أن النصوص إذا سلمت من النسخ لا تسلم من التخصيص بخلاف المصلحة. وما يكون غير قابل للإلغاء في بعضه أو كله (وهو يشير إلى المصلحة) هو أقوى مما يقبل الإلغاء في كله أو بعضه بالتخصيص (وهو النصوص)... وأن الشارع هو الذي جعل المصلحة أصلا ودليلا فتقديمها هو تقديم لأحد أصوله[4].

---

(1) تفسير القرطبي, الجامع لأحكام القرآن, جزء12 بيروت, دار إحياء التراث العربي, 1965, ص101.

(2) المرجع السابق, ص99.

(3) فتاوى محمد بن إبراهيم, الجزء الثاني, ص5, 6.

(4) د. متولي، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي، مرجع سابق، ص156-157.

ويقرر أحد دعاة هذه الشبهة بناء على ذلك بأنه «قد تقضي الحكمة والحزم بأن لا يعمل بالنص في أحواله خاصة ترجيحا للمصلحة»[1] وأنه «لا يعد من المخالفة لنصوص الشرع إذا علمنا بروحها. ولم نقف عند حرفيتها إذا قضت المصلحة بذلك».[2]

وقد استند الذين أباحوا نسخ وتخصيص أحكام الشريعة على العقل الذي جعلوه حكما في تحديد المصالح على وجه التفصيل, وهو المذهب الذي نشأ مع فرقة المعتزلة, وتوهموا, نتيجة لذلك, إمكانية التعارض بين الشرع والمصالح ثم بنوا على ذلك الحكم بترجيح المصلحة وتعطيل النص.

ومن الواضح أن جعل العقل وحده مقياسا للمصالح لا يصح لأن عقول البشر عرضة للأهواء والتأثر بالشهوات وإنما قد يدرك العقل الحسن أو القبح فيما يتعلق بالنافع والضار والملائم للإنسان والمنافي له ومن حيث اللذة والألم. وقد يدرك العقل المصلحة إجمالا بإدراكه صحة رسالة الإسلام وكون نبوة سيدنا محمد عليه السلام حق ولكن مع ذلك يحتاج إلى الشريعة في تحديد المصلحة على وجه التفصيل وفي معرفة ما يرضي الله تعالى وما يسخطه وتأثر العقول وتضارب إدراكها للمصالح لا يخفي على أي متأمل. وبالنظر في الواقع التشريعي لمعظم دول العالم نجد التناقض الذي لا نهاية له بين تشريعات الدول المختلفة مع زعم الكل الحرص على المصلحة والرغبة في تحقيقها. فهناك دول تحظر التعددية الحزبية ودول تدعو إليها, ودول تحظر الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ودول تبيحها, ودول تفرض عقوبة الإعدام للقاتل وأخرى تحظره, وما يعد جريمة في مكان لا يعد جريمة في مكان آخر, وهذا كله يثبت أنه لا يمكن للعقول أن تقطع بالمصلحة أصلا أو أن تثبت وجودها في كل فعل. ولذلك, لا يبقى إلا التسليم بأن تحديد المصالح إنما هو لخالق الإنسان العليم الخبير بحاله وأن المصالح إنما يدل عليها شرع الله عز وجل وأحكام دينه المبينة في نصوص الشرع فتكون المصلحة لذلك هي ما وافق الشرع وحيثما كان شرع الله فتلك هي المصلحة.

يقول الإمام ابن تيمية:

لولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد فمن أعظم نعم الله على عباده.. أن أرسل إليهم رسلا وأنزل إليهم كتبه.. ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم بل هم أشر حالا منها.. فمن قبل رسالة الله واستقام عليها فهو من خير البرية, ومن ردها وخرج عليها فهو من شر البرية وأسوأ حالا من الكلب والخنزير[3].

ولذلك يؤكد الإمام الشاطبي أنه:

---

(1) المرجع السابق, ص154.

(2) المرجع السابق, ص151.

(3) فتاوى ابن تيمية, مرجع سابق, جزء19, ص100.

قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية وذلك على وجه لا يختل لها به نظام... (و) الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما.. والمصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة شرعا إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية.. والشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين من دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله.. فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس.. والعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل(1).

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره من كون العقول لا تستقيم في إدراك جميع المصالح, فإنه حتى مع افتراض أن الشرع دل على وجوب اتباع المصلحة وجعلها أصلا كليا, فما هو الدليل على تقديم المصلحة العقلية الجزئية على النصوص عند التعارض؟, فحتى مع التسليم بالأخذ بالمصلحة كأصل كلي فإنه يجب, في الوقت نفسه, التسليم باتباع النصوص الجزئية وليس من سبب يوجب تقديم المصلحة الجزئية على النص المحدد المبين للحكم في حالة مخصوصة, والأولى عند ظهور التعارض الأخذ بالنص لأنه من المقطوع وجود المصلحة في اتباعه, بينما اتباع المصلحة العقلية وتحققها إنما هو أمر ظني. أضف إلى ذلك, إن كل نص إنما يدل على مصلحة معينة وبإسقاط الأحكام ومخالفة النصوص تتعذر المحافظة أصلا على المصالح التي جاءت بها هذه النصوص.

يقول الإمام الشاطبي:

إذا ثبت بالشريعة قاعدة كلية.. فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي وذلك الجزئيات, فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي.. وإهمال القصد في الجزئيات مرجع إلى إهمال القصد في الكلي.. فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات وليس البعض في ذلك أولى من البعض فالحكم القصد إلى الجميع(2).

أي يجب الجمع بين العمل بالنصوص والأخذ بالمصلحة في الوقت نفسه, وعليه فإن مجرد توهم وجود نصوص تخالف مصالح العباد إنما هو سوء اعتقاد بالله عز وجل, فإنه من مقتضيات حكمته وربوبيته ورحمته للخلق أن تكون شريعته وأحكامها محققة لمصالح الخلق في الدنيا والآخرة. كما أنه عند التعارض مع النصوص ينبغي اتهام العقول بالنقص والعجز حيث أنه كما يذكر ابن تيمية:

كثير مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الرأي وأهل الملك حسبوه منفعة ومصلحة وحقا ولم يكن كذلك, بل كثير من الخارجين على الإسلام من اليهود والنصارى

---

(1) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق د. دراز، الجزء الثاني، بيروت، دار المعرفة، (بدون تاريخ) ص37-39و 48.

(2) المرجع السابق, ص61 – 63.

والمشركين والمجوس يحسب كثير منهم أن ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم. فقد ظل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وقد زين لهم سوء عملهم فرأوه حسنا[1].

ولذلك ما نهى الله عنه ورسوله باطل ممتنع أن يكون مشتملا على منفعة خالصة أو راجحة, ولذلك صارت أعمال الكفار والمنافقين باطلة[2].

وقد يستدل البعض على جواز تغيير الأحكام من قبل الدولة بناء على المصلحة من بعض الشواهد المنقولة عن السلف نحو أمر سيدنا عثمان بتحريق المصاحف التي ليست على لغة قريش ونحو عدم إقامة الحدود في الغزو. ولكن هذه الشواهد موضوعها دفع الضرر ومنع ما يؤدي إلى الحرام وليس المصلحة. ولا شك أن هذه معتبرة ويجوز للدولة التدخل لدفع الضرر المحقق ومنع ما يؤدي إلى الحرام وهو ما سيجري تفصيله لاحقا. وإنما الذي لا يجوز هو تغيير الدولة لأحكام أو إقرار ما يخالفها بناء على مصالح تتوخاها ورغبة في مسايرة هوى الأمة وليس لدفع الضرر المحقق الثابت وقوعه عن المسلمين.

كما وقد يستدل البعض على جواز تغيير الأحكام وتبديلها من قبل الحكام بما ينقل عن بعض علماء الأصول من الاستدلال «بالمصالح المرسلة» لاستنباط الأحكام الشرعية. لقد غفل هؤلاء الذين يرون التغيير أن المصلحة المرسلة في عرف علماء الأصول هي «المصلحة التي لم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها»[3] , أما إذا ظهر حكم شرعي في مسألة فلا وجه للاستدلال بالمصلحة المرسلة لأن ثبوت دليل الحكم الشرعي يلغي وجود المصلحة المرسلة. كما أن مقصود الفقهاء بالمصلحة المرسلة, والتي ضربوا عليها أمثلة تدوين الدواوين واتخاذ السجون, إنما هو في مشروعية الأساليب والأدوات التي يتوصل بها إلى تنفيذ الحكم الشرعي, ولا شك أنه متى جاء الشارع بطلب فعل أو الامتناع عنه فإن الأسلوب والأداء والوسيلة التي يتوصل بها إليه تعد مندرجة تحت حكم الفعل وليست بحاجة إلى دليل مستقل ينص عليها. فقوله تعالى {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ}[4] يندرج تحته وجوب إعداد الطائرات والدبابات وغيرها من وسائل القتال في عصرنا كما اندرج تحته وجوب إعداد السيوف والرماح والمنجنيق في عصور سابقة.

ولهذا لا خلاف في إدراج حكم الوسيلة أو الأداء أو الأسلوب تحت حكم الفعل فالوسيلة إلى حرام محرمة والوسيلة إلى واجب واجبة حتى لو أطلق على هذا المصلحة المرسلة, حيث يندرج تحت حكم الأفعال الشرعية أساليب ووسائل متعددة تختلف من عصر لآخر ومن مكان لمكان. ولكن الخطأ الفاحش إنما هو في اعتبار

(1) فتاوى ابن تيمية, مرجع سابق, الجزء 11, ص345.

(2) المرجع السابق, ص348.

(3) عبدالوهاب خلاف, علم أصول الفقه, مرجع سابق, ص84.

(4) سورة الأنفال, آية 60.

الاستدلال بالمصالح موجبا لتغيير الأحكام الشرعية وتبديلها ومخالفتها من قبل الدولة والأفراد. ولهذا يؤكد الإمام الشاطبي أن شرط اعتبار المصلحة المرسلة.:

الملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليل من أدلته.. وأن عامة النظر فيها إنما هو فيما عقل منها... التي إذا عرضت على العقول قبلتها فلا مدخل لها في التعبدات... كالوضوء والصلاة والصيام, وأن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري... من باب ما لا يتم الواجب إلا به, فهي إذن من الوسائل لا من المقاصد[1].

ويقول الشيخ محمد الخضر حسين يرحمه الله:

ليس في الأخذ بالمصالح المرسلة فتح طريق يدخل فيه العوام إلى التصرف في أحكام الشريعة على ما يلائم آرائهم أو ينافرها –كما ظنه بعض الكاتبين – فإن شرط الأخذ بهذه المصالح من عدم ورود دليل شرعي على رعايتها أو إلغائها يرفعها أن تكون في متناول العامة إذ لا يدري أن هذه المصلحة لم يرد في مراعاتها أو إهمالها دليل شرعي إلا من كان أهلا للاستنباط.. وأنى للمقلد أن يدعي غلبة الظن أن هذه المصلحة فيها؟ تحصيل مقصود الشارع وأنها لم يرد في الشرع ما يعارضها ولا ما يشهد بإلغائها مع أنه لا بحث له في الأدلة ولا نظر له فيها؟ وهل هذا إلا اجتراءً على الدين؟[2].

ويقرر الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله توضيحا لمعنى تغير الفتاوى باختلاف الأزمنة للمصلحة بأن ذلك مقيد بما نص عليه الشارع في أحوال مخصوصة. وليس على الإطلاق, فيقول إن الأمثلة المستدل بها على هذا القول نحو:

أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تقطع الأيدي في الغزو ومنها أن عمر بن الخطاب أسقط القطع في عام المجاعة.. فالجواب أن هذا من باب العقوبات الشرعية (والتي حدد الشارع) خفتها وغلظتها وإقامتها وترك إقامتها أحيانا.. من باب درء الحدود بالشبهات فترك إقامة الحد في الغزو, وترك قطع يد السارق في المجاعة وترك إنكار المنكر إذا أفضى إلى ما هو أنكر منه مقيدا بهذه الأحوال مخصوص بها.. ولا يسري إلى ما عداها بال[3].

وهذا يدل على أن تغيير الحكم إنما صدر من الشارع لمعالجة أحوال معينة. ولذلك, ليس لأحد أن يغير الحكم الشرعي بناء على ما يراه من مصلحة عقلية.

ويقول الإمام ابن تيمية:

---

(1) أبو إسحاق الشاطبي, الاعتصام, الجزء الثاني, بيروت, دار المعرفة, (بدون تاريخ), ص129 – 133.

(2) محمد الخضر حسين, رسائل الإصلاح, الجزء الثاني, الدمام, دار الإصلاح, 1981, ص153 – 154.

(3) فتاوى بن إبراهيم, مرجع سابق, الجزء 6, ص45 – 47.

القول بالمصالح المرسلة يشرع في الدين ما لم يأذن به الله.. والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط بل الله تعالى أكمل لنا الدين وأتم النعمة.. لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر, أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة وكثيرا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة[1].

ومما سبق يتبين أن لا دليل البتة لمن زعم أن الأخذ بالمصالح المرسلة يعني جواز تغيير الأحكام ونسخها وتبديلها من قبل الحكام وغيرهم. وهذا يدل على أن سيادة الشرع الإسلامي تقتضي عدم تغير الأحكام استنادا إلى العقل أو المصلحة لما يترتب على ذلك من تقديم العقل على الشرع, وهو ما علم فساده شرعا.

الإطار الشرعي لتدخل الدولة بالمنع والإلزام لتنظيم المباحات:

بعد أن بينا بالتفصيل عدم جواز تدخل الدولة بتغيير الأحكام الشرعية بناء على المصلحة نبحث فيما يلي الأمر الثاني المتعلق بالأطر التي أجاز الشارع فيها للدولة التدخل بالمنع والإلزام لأفعال الأصل فيها عدم المنع أو الإلزام ابتداءً.

أجاز الشارع للدولة التدخل وإصدار تشريعات أو أوامر تنفيذية بالمنع أو الإلزام لتنظيم المباحات في أحوال مخصوصة. الحالة الأولى عند تحقق كون فعل غير محرم شرعا يؤدي إلى وقوع ضرر محقق أو يوصل إلى محرم مؤقتا, والحالة الثانية في تنظيم شئون الدولة التابعة لاجتهاد الإمام, والحالة الثالثة في تنظيم ما يشترك فيه المسلمون من المرافق والملكية والأموال العامة. والحالة الرابعة في تحديد الوسائل والأساليب لتنفيذ الفروض المناط إقامتها بالدولة.

منع الضرر وما يؤول إلى المحرم:

أما الحالة الأولى فإنه من الثابت أن الشرع جاء بمنع الضرر وتحريم الإضرار فرديا كان أم جماعيا. يقول عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار»[2] من تطبيقات ذلك أن الله تعالى حرم فعل الضرر من الزوج عند طلاق زوجته بأن يقصد بمراجعتها الضرر بها بقوله {وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا}[3] كما حرم تعالى الضرر في الوصية, فقال عز وجل {بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ}[4] وقد ورد العديد من الشواهد في السنة تمنع الضرر والإضرار, عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من ضار ضار الله به ومن شاق شاق الله عليه»[5].

---

(1) فتاوى ابن تيمية, مرجع سابق, جزء11, ص342 – 345.

(2) محمد ناصر الدين الألباني, صحيح سنن ابن ماجة, الرياض, مكتب التربية العربي لدول الخليج, الجزء الثاني, الطبعة الثالثة 1408هـ – 1988, حديث رقم 1895, 1986, ص39.

(3) سورة البقرة, آية 231.

(4) سورة النساء, آية 12.

(5) حديث حسن, راجع الألباني, صحيح الجامع الصغير وزيادته, مرجع سابق, حديث رقم 6372, ص1089.

وقد ذكر الفقهاء أن مسائل الضرر في الأحكام عديدة جدًا ضربوا من الأمثلة على ذلك أن يحدث الإنسان في ملكه ما يؤدي إلى الإضرار بجاره, أو أن يبني بناء مشرفا يكشف عن ستر جاره, واستشهدوا على ذلك بما روى عن سمرة بن جندب أنه كان له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار, ومع الرجل أهله, فكان سمرة يدخل عليه, فيتأذى به, فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له, فطلب إليه النبي صلى الله عليه وسلم ليبيعه, فأبى, فطلب أن يناقله, فأبى, قال «فهبه له ولك كذا وكذا» أمرًا رغبه فيه, فأبى, فقال «أنت مضار» فقال للأنصاري اذهب فاقطع نخله»[1]. قال ابن رجب الحنبلي «قال أحمد بن حنبل.. ما كان على هذه الجهة وفيه ضرر يمنع من ذلك فإن أجاب وإلا أجبره السلطان, ولا يضر بأخيه في ذلك وفيه مرفق له»[2].

وقد بحث الفقهاء في العديد من مسائل الضرر التي يجوز لولي الأمر التدخل بالإجبار للإلزام بمباح أو منعه عند وجود الضرر.

يقول ابن تيمية:

لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه: مثل من عنده طعام ولا يحتاج إليه والناس في مخمصة فإنه يجبر على بيعه للناس بقيمة المثل.. فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجبا يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل..[3].

هذا بالنسبة لتدخل الدولة لمنع الضرر, أما التدخل بمنع ما يؤدي إلى الحرام فإن أحد القواعد الشرعية الثابتة «أن الوسيلة إلى حرام محرمة» وأنه ينبغي سد الذرائع التي توصل إلى محرمات, يقول الإمام القرطبي في تفسير قوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ}[4] : في هذه الآية التمسك بسد الذرائع (التي تؤدي إلى حرام) وهو مذهب مالك وأصحابه وأحمد في رواية عنه, وقد دل على هذا الأصل الكتاب والسنة. والذريعة عبارة عن أمر غير ممنوع في نفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في الممنوع. أما الكتاب فهذه الآية وقوله تعالى {وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ}[5].

---

(1) رواه أبو داود, محمد بن عبدالله الخطيب التبريزي, مشكاة المصابيح, تحقيق محمد ناصر الدين الألباني, جزء2, بيروت, المكتب الإسلامي, 1979م, حديث رقم 3006, ص905.

(2) ابن رجب الحنبلي, جامع العلوم والحكم, مرجع سابق, ص290 – 391.

(3) فتاوى بن تيمية, مرجع سابق, الجزء 28, ص75 – 82.

(4) سورة البقرة, آية 104.

(5) تفسير القرطبي, مرجع سابق, الجزء الثاني, ص57 – 58.

وقد أشار الإمام الشاطبي إلى أن عدم قتل الرسول صلى الله عليه وسلم للمنافقين مع ظهور نفاقهم وعلمه بحالهم يعد قاعدة من قواعد سد الذرائع خشية وقوع مفسدة أكبر منها وهو حديث الناس أن محمدا عليه السلام يقتل أصحابه[1].

ومن ذلك يظهر أن الأصوليين متفقون على تحريم ما يتحقق أنه يؤول إلى حرام أو ضرر, ولذلك فإن للدولة أن تتدخل لمنع ظهور أي فعل يؤدي إلى حرام أو ضرر. وقد ظهر من الشواهد في سيرة الصحابة إقرارهم تدخل الدولة لمنع الضرر, حيث ثبت إجماع الصحابة على قبول ما فعله الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه حين أمر بإحراق المصاحف التي تخالف حرف قريش ومنع تداولها لمنع الضرر الناجم عن التفرق والاختلاف بين المسلمين بسبب ذلك وكذلك قيام عمر رضي الله عنه بإلزام كبار الصحابة بالمكوث في المدينة ومنعه من مغادرتها وسكن الأمصار لمنع الضرر الحاصل بخلو عاصمة الدولة من أهل الاجتهاد والفتيا الذين يحتاج إليهم عند حصول النوازل. ولكن ذلك يقتضي التثبت من أن الفعل يؤدي إلى المحرم بالظن الراجح, فليس كل ما يحتمل عنه مفسدة يمنع بمجرد الاحتمال, كما ينبغي أن تكون المفسدة المحرمة أعظم من المصلحة المقررة للفعل. يقول الشاطبي:

الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفها من خارج أمور لا ترضي شرعا فإن الإقدام صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج.. (نحو) طلب العلم إذا كان في طريق مناكر يسمعها ويراها, وشهود الجنازة وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضي؛ فلا يخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها[2].

ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه عند الاشتباه فيما إذا كان الأمر يؤول إلى المفسدة والمحرم من عدمه فإن الأصل التقيد بما شرع فيقول:

ما تنازع فيه المسلمون لخفائه واشتباهه فقد يرى هذا.. صحيحا وعدلا, وإن كان غيره يرى فيها جورا يوجب فساده. والأصل في هذا أنه لا يحرم على الناس من المعاملات التي يحتاجون إليها إلا ما دل الكتاب والسنة على تحريمه.. كما لا يشرع لهم من العبادات إلا ما دل الكتاب والسنة على شرعه. إن الدين ما شرعه الله والحرام ما حرم الله..[3].

ولهذا فإن تدخل الدولة لمنع ما يؤدي إلى الحرام أو الضر إنما يكون عند وجود الدليل والبينة الواضحة, وأن هذا التدخل هو الاستثناء لا القاعدة فالأصل عدم تغيير الأحكام الشرعية.

(1) الشاطبي, الموافقات, مرجع سابق, الجزء الرابع, ص196 – 200.

(2) الشاطبي, الموافقات, مرجع سابق, الجزء الرابع, ص210.

(3) فتاوي بن تيمية, مرجع سابق, الجزء 28, ص386.

تنظيم شئون الدولة وأجهزتها:

دلت الأدلة الشرعية, أيضا, على جواز تدخل الدولة بالمنع والإلزام لتنظيم شئون أجهزتها الخاصة بها من شئون موظفي الدولة ووحدات الجيش. والمدخل في ذلك أن الإمام راع وهو مسئول عن رعيته فله اختيار الأساليب المباحة التي يحتاج إليها ليسير أجهزة الدولة وشئونها. وقد يترتب على ذلك إلزام أو منع من يتعلق ذلك بهم من مسئولي الدولة وعمالها من فعل مباح لهم على وجه العموم لتعارض ذلك المباح مع حق الإمام في رعاية شئون أجهزة الدولة المنوطة باجتهاده. فمثلا يجوز للإمام أن يلزم من انتسب إلى الجيش بلباس مخصوص مناسب لذلك شريطة ألا يخالف الشرع كاللباس الكاشف للعورة ونحوه, وله أن يضع خططا عسكرية للتعبئة العامة وله أن يشترط على من يعمل في وظائف الدولة التقيد بما يضعه من تعليمات خاصة لسير العمل من حيث أوقات الدوام أو واجبات العمل أو المراتب الوظيفية ونحو ذلك.

ويدل على ذلك ما ذكره البيهقي من «أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا بعث عماله شرط عليهم أن لا تركبوا برذونا ولا تأكلوا نقيا ولا تلبسوا رقيقا ولا تغلقوا أبوابكم دون حوائج الناس فإن فعلتم شيئا من ذلك فقد حلت بكم العقوبة»[1]. وأخرج الحاكم قال كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص أما بعد فإنه بلغني أنك اتخذت منبرا ترقى به على رقاب الناس.. فعزمت عليك لما كسرته»[2].

وثبت أن سيدنا عمر بن الخطاب كان يقاسم عماله أموالهم التي تربو على رواتبهم, وكتب علي بن أبي طالب عهدا لبعض أصحابه على بلد ذكر فيه: «أما بعد فلا تطولن حجابك على رعيتك.. وأخرج البيهقي ولا تبيعن لهم رزقا ولا كسوة شتاء ولا صيف ولا دابة يعملون عليها ولا تقم رجلا قائما في طلب درهم..»[3] وقد تم ذلك في حياة الصحابة وبعلمهم ولم ينكره أحد منهم فيكون دليلا من الإجماع السكوتي على أن للإمام أن يشترط ويختار من الأساليب المباحة ما يلزم به عماله وموظفي الدولة وعمالها, كما فعل سيدنا عمر في تنظيم الدواوين لصرف العطاء على الرعية, ونحو ما ثبت من أن الرسول صلى الله عليه وسلم منع عماله من قبول الهدايا أثناء تأديتهم لعملهم مع أن الأصل جواز التهادي, حيث قال عليه الصلاة والسلام لعامله ابن اللتبية عندما قال هذا لكم وهذا أهدي إلي. «ما بال عامل أبعثه فيقول هذا لكم وهذا أهدي لي»[4], إلى غير ذلك من أمور تنظيمية لشئون الدولة, مما يدل على أن للإمام تبني وسائل وأساليب إلزامية خاصة برعاية شئون وأمور الدولة, وله في ذلك الإلزام أو المنع لمن يتعلق بهم ذلك من موظفي الدولة وجنودها.

---

(1) الشيخ محمد يوسف الكاندهلوي, حياة الصحابة, الجزء الثاني, بيروت, دار القلم للطباعة والنشر, 1403هـــ - 1983, ص78.

(2) المرجع السابق, ص80.

(3) المرجع السابق, ص127 – 128.

(4) صحيح مسلم بشرح النووي, مرجع سابق, جزء12, ص219.

تنظيم الأموال والمرافق العامة:

ومن الأمور التي تستلزم التدخل بالتنظيم من قبل الدولة ما كان ملكية عامة للمسلمين يشتركون فيه, فإن الأدلة الشرعية جعلت المسلمين شركاء في المرافق العامة كالطرق والممرات وأماكن التجمع لأداء العبادات, كما جعلت المسلمين شركاء في ما كان من المنافع العامة نحو المراعي والغابات والمناجم والأنهار والبحار وحقول الأحراش والاحتطاب.

وقد ثبت بالسنة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «المسلمون شركاء في ثلاث في الماء والكلأ والنار»[1], وقال عليه الصلاة والسلام عندما قيل له إلا نبني لك بمنى بيتا يظلك من الشمس فقال «مني مناخ من سبق»[2] للدلالة على أن ما كان من المرافق كموضع منى الذي يتجمع فيه الحجيج فإنه شركة بين المسلمين ليس لأحد فيه اختصاص. ووردت أدلة تجعل من الملكية العامة, أيضا, مناجم المعادن والتي يحتاجها المسلمون في جملتهم. روي عن أبيض بن حمال أنه استقطع الملح الذي يقال ملح سد مأرب فأقطعه له الرسول عليه الصلاة والسلام ثم إن الأقرع بن حابس قال يا رسول الله إني قد وردت الملح في الجاهلية وهي بأرض ليس بها ماء ومن ورده آخذه وهو مثل الماء العد (الكثير) فاستقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أبيض بن حمال في قطيعته من الملح»[3].

كذلك قد يشترك المسلمون في الأموال, نحو أموال الفيء والغنائم والأنفال. قال تعالى {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ}[4] , وقال تعالى {مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ}[5]. وقد قام عليه السلام بتوزيع الفيء وفق ما يراه محققا لمصلحة المسلمين. وقام خلفاؤه من بعده بذلك حيث وضع أبو بكر رضي الله عنه سياسة المساواة في العطاء بين المسلمين, بينما وزع عمر رضي الله عنه العطاء متفاوتا بحسب الأقدمية في الإسلام والهجرة وشرف القرابة والانتماء إلى بيت الرسول[6].

ووجود أموال ومرافق الملكية العامة يقتضي بالضرورة تنظيم الانتفاع والاستفادة منها على أن لا يترتب على ذلك أن يختص بها أحد دون أحد أو أن يمنع منها المسلمون. ولما كان الإمام مسئولا بحكم ولايته عن رعاية الشئون والدولة منوطا بها القيام بمهام مصالح المسلمين, فإن ذلك يتطلب وضع التنظيمات التي تسمح

---

(1) الألباني, صحيح سنن ابن ماجة, مرجع سابق, الجزء الثاني, حديث رقم 2004, ص64.

(2) رواه الترمذي, حسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير, مرجع سابق, حديث رقم 6620, ص1125.

(3) صحيح سنن ابن ماجة, مرجع سابق, الجزء الثاني, حديث رقم 2006, ص64.

(4) سورة الأنفال، آية 10.

(5) سورة الحشر, آية 7.

(6) الكاندهلوي, حياة الصحابة, مرجع سابق, الجزء 2, ص215.

بالاستفادة والانتفاع من مصادر الملكية العامة ومن مرافق ومنافع الدولة العامة. ومن هنا يجوز للدولة التدخل لوضع الضوابط لضمان انتفاع كافة المسلمين بالمرافق وللتأكد من عدم استئثار البعض منهم بالمنافع دون البعض الآخر. ومن هنا يجوز للإمام وضع قواعد مرورية مثلا لتنظيم السير في الطرقات أو نظم سير ملاحية لتنظيم استخدام المضائق البحرية والجوية وأن يلزم بها لكون الطرقات والمضائق من المرافق العامة. كما أن للإمام توزيع الأموال العامة بما يضمن العدالة وعدم اختصاص الأغنياء بها وأن يضع قواعد ملزمة في ذلك. كما أن له أن يتبنى أساليب ووسائل تنظيم المنافع العامة من غابات ومراعي وأحراش وبحار ومناجم وأن يمنع مخالفتها بهدف تحقيق شركة المسلمين فيها ومنع الاستئثار والاختصاص بها لبعض الرعية.

وقد ثبت بالسنة أن الرسول صلى الله عليه وسلم شرع تنظيم المرافق العامة للمسلمين روى أبو داود عن عمرو بن شعيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «قضى في السيل المهزور أن يمسك حتى يبلغ الكعبين ثم يرسل الأعلى على الأسفل»[1] وقضي عمر بن الخطاب على محمد بن مسلمة أن يجري ماء جاره في أرضه وقال لتمرن به ولو على بطنك[2], وكذلك استرجاع الرسول عليه السلام لمنجم الملح من أبيض بن حمال وجعله شركة للمسلمين, وقد ثبت تنظيم الرسول صلى الله عليه وسلم للطرق حيث روى عن صلى الله عليه وسلم قوله «اجعلوا الطريق سبعة أزرع»[3] إلى غير ذلك من أدلة.

وقد أكد ابن تيمية عندما سئل عن رجل أعطاه ولي الأمر إقطاعا من الملكية العامة بأن للسلطان الحق أن يأخذ من أهل الإقطاعات الكثيرة ما زاد عن استحقاقاتهم, وأن ذلك لا يعد ظلما[4].

كما أكد رحمه الله أن:

الناس يشتركون في كل ما ينبت في الأرض المباحة من جميع الأنواع من المعادن الجارية كالقير والنفط والجامدة كالذهب والفضة والملح وغير ذلك[5].

ولذلك فعلى الإمام, بصفته ولي أمر المسلمين الذين يشتركون في تلك الثروات الطبيعية, تنظيم استثمارها «بقدر ما توفره الشروط المادية للإنتاج والاستخراج من إمكانات ويضعها في خدمة الناس»[6].

---

(1) محمد ناصر الدين الألباني, صحيح سنن أبي داود, جزء 2, الرياض, مكتب التربية العربي لدول الخليج, 1409هـ - 1989, حديث رقم 3094, ص693.

(2) ابن رجب الحنبلي, مرجع سابق, جامع العلوم والحكم, ص292.

(3) الألباني, صحيح سنن ابن ماجة, جزء2, مرجع سابق, حديث 1893, ص39.

(4) فتاوى ابن تيمية, مرجع سابق, جزء28, ص591.

(5) المرجع السابق, جزء29, ص218.

(6) محمد باقر الصدر, اقتصادنا, بيروت, دار الكتاب اللبناني, 1398 – 1977, ص444.

كما ثبت بالسنة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر ألا يكون الحمى إلا في مصالح المسلمين كالجهاد. قال صلى الله عليه وسلم «لا حمى إلا لله ورسوله»[1]. وروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حمى أرضا لخيل الجهاد وقال «إنها لبلادهم ومياههم قاتلوا عليها في الجاهلية وأسلموا عليها في الإسلام, والله لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت على الناس من بلادهم شبرا»[2] وجاء في البخاري «أن النبي صلى الله عليه وسلم حمى النقيع وأن عمر حمى الشرف والربذة»[3] وثبت قيامه عليه الصلاة والسلام بتوزيع الغنائم يوم حنين حيث أعطى المؤلفة قلوبهم ولم يعط من الأنصار إلا رجلين, وكذلك في خيبر وغيرها قال ابن تيمية:

المؤلفة قلوبهم الذين أعطاهم النبي صلى الله عليه وسلم وآله وسلم من غنائم خيبر فيما أعطاهم.. أنه من أصل الغنيمة ففضلهم في العطاء للمصلحة.. وهذا دليل على أن الغنيمة للإمام أن يقسمها باجتهاده كما يقسم الفيء باجتهاده.. وكان في هذا ما دل على أن الإمام يفعل بالأموال والرجال والعقار والمنقول ما هو أصلح[4].

فكل هذه الأدلة تبين أن للدولة التدخل لتنظيم ما كان من مرافق أو منافع المسلمين وتنظيم توزيع الأموال العامة وكل ما كان شركا بينهم وأن تضع القواعد والتنظيمات اللازمة لذلك, مع التأكيد على أن هذا التدخل إنما أبيح لإقرار الشرع له وليس نابعًا عن تصور الدولة للمصلحة العامة أو مسايرة للرأي العام أو غير ذلك.

تنفيذ الفروض المنوط إقامتها بالدولة:

وبالإضافة إلى تدخل الدولة لتنظيم مرافق الجماعة ومصالح المسلمين ثبت كذلك بالأدلة الشرعية أن الفروض التي يلزم المسلمين القيام بها بوصفهم جماعة, إذا كان إقامتها منوط بالدولة فإن للدولة حينئذ أن تحدد الوسائل والأساليب المناسبة لذلك وأن تلزم الرعية بها. ومثال ذلك إقامة الجهاد فإن إقامته منوطة بالدولة وذلك يستدعي وضع نظام إجرائي للتدريب على الجندية ولاكتتاب المجاهدين, فللدولة حينئذ سن نظام يحدد ذلك, وقد ثبت في السنة أن الرسول صلى الله عليه وسلم سن نظام الاكتتاب للجهاد والإلزام لمن اكتتب بالخروج إلا أن يأذن له, فقد أخرج البخاري أن رجلا قال «يا رسول الله اكتتبت في غزوة كذا وكذا, وخرجت امرأتي حاجة. فقال: اذهب فاحجج مع امرأتك»[5].

---

(1) فتح الباري, مرجع سابق, جزء5, ص44.

(2) ابن الأثير, جامع الأصــول من أحاديث الرســول, الجزء الثالث, بيروت, دار إحياء التراث العربي, 1400هــــ, ص329.

(3) فتح الباري, مرجع سابق, جزء 5, ص44.

(4) فتاوى ابن تيمية, مرجع سابق, جزء 17, ص491 – 492و 495.

(5) فتح الباري, مرجع سابق, جزء6, ص143.

ومن أمثلة الفروض المنوط إقامتها بالدولة جمع أموال الزكاة وتوزيعها على مستحقيها والإمام ينظم ذلك وقد ثبت قيام الرسول عليه الصلاة والسلام وخلفائه بإرسال عمالهم لجمع الصدقات وتحديد كيفية قيامهم بعملهم. كذلك فإن أبا بكر الصديق لما استخلف كتب لعامله حين وجهه إلى البحرين يطلب منه عدم الجمع بين الأموال المختلفة عند فرض الزكاة وقال «لا يجمع من متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة, وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بينهما بالسوية»(1).

وروى مالك في الموطأ أن عثمان بن عفان كان يحدد شهرا معينا لجمع الزكاة وكان يقول «هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤد دينه حتى تحصل أموالكم فتؤدون منها الزكاة»(2).

ومن ذلك يظهر أن للإمام أن يضع تنظيما إجرائيا يلزم به في الفروض المنوط إقامتها بالدولة كالزكاة والجهاد ونحو ذلك.

ومن فروض الكفاية على المسلمين دفع الأموال لإطعام الجياع ولإغاثة اللهفان عند حصول الكوارث كالزلازل والفيضانات, وذلك إذا لم يتوفر المال الكافي في بيت مال المسلمين. وإقامة هذا الفرض منوط بالدولة لتنظيم تحصيل الأموال من المسلمين وتوزيعها على مستحقيها, فلها حينئذ وضع تنظيم ملزم تحدد به مقدار الضريبة المالية الشرعية المطلوبة للقيام بهذا الفرض وهكذا.

ومع ثبوت حق الدولة في التدخل لتنظيم الفروض المنوط إقامتها بها, إلا أنه ينبغي ملاحظة أن تدخل الدولة لا يكون إلا في الفروض التي لا تتم إلا بتنظيم الدولة لها. ولهذا فإن الفروض التي يمكن القيام بها فرديا أو جماعيا من المسلمين, فإن دور الدولة يقتصر فيها حينئذ على الإشراف العام لضمان إقامتها دون إلزام المسلمين بتنظيم إجرائي معين لذلك. فليس للدولة, على سبيل المثال, لإقامة الصلوات جماعة في المساجد أن تحدد فترة ما بين الآذان والإقامة فيها, وليس لها إلزام الأئمة بمواضيع معينة دون غيرها في خطب الجمعة, لأن إقامة هذه الفروض لا يقتضي تدخل الدولة.

ومن هذا المنطلق يصبح تدخل الدولة في غير هذه المواضع التي بينها الشرع في قواعده, مخالفة صريحة للإسلام مما يوجب على الرعية التصدي لها بالإنكار كما يوجب على القضاء الحكم بنقض تلك المخالفة وإزالتها.

من أمثلة ذلك حين أراد زياد ابن أبي سفيان منع قسمة الغنيمة من ذهب وفضة وألزم أمراء الأقاليم بذلك, تصدى له الحكم بن عمرو الغفاري رضي الله عنه حيث روى الحاكم قال: «بعث زياد الحكم بن عمرو على

(1) جامع الأصول, مرجع سابق, الجزء الخامس, ص310.

(2) جامع الأصول, مرجع سابق, الجزء الخامس, ص346.

خراسان فأصابوا غنائم كثيرة فكتب إليه زياد.. أن يصطفي له البيضاء والصفراء ولا تقسم بين المسلمين فكتب إليه الحكم أني وجدت كتاب الله قبل كتاب أمير المؤمنين»[1] وقام بقسمته بين المسلمين.

وكذلك, ما ورد في سيرة عمر رضي الله عنه حينما أمر بتحديد المهور فتصدت له امرأة من قريش معترضة على ذلك مستشهدة بقوله تعالى {وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا}[2] فعاد عمر عن ما أمر به[3]. وكذلك ما جاء بشأن نزع الملكية بهدف المصلحة في قصة العباس وعمر رضي الله عنهما في توسيع المسجد النبوي, حيث روى أنه «كان للعباس دار إلى جنب مسجد المدينة.. فأراد عمر أن يزيدها في المسجد فأبى العباس أن يبيعه إياها فاختصما إلى أبي ابن كعب» فقال أبي لعمر ما أرى أن تخرجه من داره حتى ترضيه[4]. مما يدل على أنه لا يجوز للدولة إلزام الرعية من غير الوجه الشرعي الذي سبق بيانه. ومن ثم كما يؤكد عبدالقادر عودة رحمه الله:

فإن كل ما يخالف الإسلام محرم على المسلمين ولو أمرت به أو أباحته السلطات الحاكمة.. فإن استباحت الهيئة الحاكمة لنفسها أن تخرج على حدود وظيفتها وأن تصدر قوانين لا تتفق مع الإسلام وتضعها موضع التنفيذ, فإن عملها لا يحل هذه القوانين المحرمة, ولا يبيح لمسلم أن يتبعها أو يطبقها أو يحكم بها أو ينفذها[5].

---

(1) الكاندهلوي, مرجع سابق, جزء2, ص77.

(2) سورة النساء, آية 20.

(3) الكاندهلوي, مرجع سابق, جزء2, ص677.

(4) المرجع السابق, ص94.

(5) عبدالقادر عودة, الإسلام وأوضاعنا القانونية, مرجع سابق, ص59.

الخاتمة

قدم البحث تحليلا لمصادر السيادة في الفكر السياسي الغربي بهدف إبراز تناقضها مع نظرية السيادة في الإسلام. وانتهى البحث إلى أن السلطة العليا في النظام السياسي الإسلامي مرجعها الشرع مما يؤكد «سيادة الشرع» في الدولة. ثم حلل البحث ما يترتب على سيادة الشرع من نتائج تتمثل في هيمنة الشريعة على كافة الشئون الاقتصادية والسياسية والقضائية في الدولة. وأظهر البحث أن الإخلال بسيادة الشرع عن طريق تبني أنظمة قانونية وضعية أو تغيير الأحكام الشرعية يخرج الدولة عن إطار الشرعية الإسلامية لاقتران شرعية السلطة بإقامة الشرع.

كما بين البحث, كذلك, أن سيادة الشرع تقتضي بطلان كافة الأنظمة والقوانين المخالفة للشرع, وعدم جواز تغيير الأحكام الشرعية من قبل الدولة بحجة المصلحة أو بغيرها من الذرائع التي تستخدم كمبرر لتعطيل تطبيق الأحكام الشرعية. فالدولة الشرعية مقيدة بسيادة الشرع والالتزام بتطبيق الأحكام الإسلامية في الكليات والجزئيات.

وقد أكد البحث أن الشرع راعى الحالات التي قد تستدعي تدخل الدولة بالمنع والإلزام مؤقتا وقصرها في منع ما يؤدي إلى ضرر ومحرم, وفي تنظيم أجهزة الدولة, وفي تنظيم ما يشترك فيه المسلمين كالأموال والمرافق العامة والمناجم والمعادن وغيرها وفي تنفيذ الفروض المنوط إقامتها بالدولة. وبذلك حققت الشريعة الإسلامية التوافق بين ثبوت الأحكام الشرعية وسيادتها واعتبار الظروف والأحوال التي تتطلب أحكاما خاصة لمعالجتها في المجتمع الإسلامي.

المراجع

1 – القرآن الكريم.

2 – ابن الأثير, جامع الأصول من أحاديث الرسول, بيروت, دار إحياء التراث العربي, 1400هـ.

3 – الألباني, محمد ناصر الدين, صحيح سنن ابن ماجة, الرياض, مكتب التربية العربي لدول الخليج, الطبعة الثالثة, 1408هـ - 1988م.

4 – الألباني, محمد ناصر الدين, صحيح سنن أبي داود, الرياض, مكتب التربية العربي لدول الخليج, 1409هـ - 1989م.

5 – الألباني, محمد ناصر الدين, صحيح الجامع الصغير وزيادته, بيروت, المكتب الإسلامي, الطبعة الثانية, 1406هـ - 1986م.

6 – الكاندهلوي, محمد يوسف, حياة الصحابة, بيروت, دار القلم للطباعة والنشر, 1403هـ - 1983م.

7 – التبريزي, محمد بن عبدالله الخطيب, مشكاة المصابيح, تحقيق محمد ناصر الدين الألباني, بيروت, المكتب الإسلامي, 1979م.

8 – ابن تيمية, أحمد عبدالحليم, مجموع الفتاوى, جمع وترتيب عبدالرحمن محمد بن قاسم, بيروت, مطابع دار العربية, 1398هـ.

9 – الجلعود, محماس بن عبدالله, الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية, الرياض, (الناشر غير معروف), 1407هـ.

10 – الحنبلي, ابن رجب, جامع العلوم والحكم, بيروت, دار المعرفة للطباعة والنشر, (بدون تاريخ).

11 – الخضر, محمد حسين, رسائل الإصلاح, الدمام, دار الإصلاح, 1981.

12 – خلاف, الشيخ عبدالوهاب, علم أصول الفقه, القاهرة, دار القلم, 1397هـ.

13 – خلاف, الشيخ عبدالوهاب, السياسة الشرعية, القاهرة, دار الأنصار, 1397هـ - 1977م.

14 – د. الدريني, فتحي, خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم, بيروت, مؤسسة الرسالة, 1402 – 1982.

15 – د. الرصاص, توفيق عبدالغني, أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الإسلامية, القاهرة, الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1986م.

16 – د. الريس, محمد ضياء الدين, النظريات السياسية الإسلامية, القاهرة, دار التراث, 1979.

17 – د. الزرقاء, مصطفى, وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حولها, بحوث مؤتمر الفقه الإسلامي, الرياض, مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية, 1396.

18 – أبو زيد, محمد عبدالوهاب, سلطة الحاكم في تغيير التشريع شرعا وقانونا, القاهرة, دار النهضة العربية, 1984.

19 – سباين, جورج, تطور الفكر السياسي, القاهرة, دار المعارف, 1971.

20 – السهارنفوري, خليل أحمد, بذل المجهود في حل أبي داود, الرياض, دار اللواء للنشر والتوزيع, (بدون تاريخ نشر).

21 – الشاطبي, أبي إسحاق إبراهيم, الموافقات في أصول الشريعة, تحقيق الدكتور دراز, بيروت دار المعرفة, (بدون تاريخ).

22 – الشاطبي, أبي إسحاق إبراهيم, الاعتصام, بيروت, دار المعرفة, (بدون تاريخ).

32 – الشافعي, محمد بن إدريس, الرسالة, تحقيق أحمد محمد شاكر, بيروت, المكتبة العلمية, (بدون تاريخ).

24 – آل الشيخ, محمد ابن إبراهيم, فتاوي ورسائل جمع وترتيب محمد بن عبدالرحمن بن قاسم, مكة المكرمة, مطبعة الحكومة, 1399.

25 – الصدر, محمد باقر, اقتصادنا, بيروت, دار الكتاب اللبناني, 1398 – 1977.

26 – الصعيدي, حازم عبدالمتعال, النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث, القاهرة, دار النهضة العربية, 1397 – 1977.

27 – د. عبدالكريم, فتحي الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي, دراسة مقارنة, القاهرة, مكتبة وهبه, 1977.

28 – د. عبداللطيف, حسن صبحي أحمد عبدالله, الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية, الإسكندرية, مؤسسة الشباب الجامعي, (بدون تاريخ).

29 – العسقلاني, ابن حجر, فتح الباري شرح صحيح البخاري, بيروت, دار الفكر, (بدون تاريخ).

30 – عودة, عبدالقادر, الإسلام وأوضاعنا القانونية, بيروت, مؤسسة الرسالة, 1399 – 1979.

31 – د. الغزال, إسماعيل, القانون الدستوري والنظم السياسية, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع, 1406 – 1987.

32 – الغزالي, محمد, الإسلام والاستبداد السياسي, القاهرة, دار الكتب الإسلامية, 1404 – 1984.

33 – ابن قدامة المقدسي, المغني, الرياض, مكتبة الرياض الحديثة, 1401هـ - 1981.

34 – القرطبي, الجامع لأحكام القرآن, بيروت دار إحياء التراث العربي, 1965.

35 – القطان, أحمد والزين, محمد, الطاغوت, الكويت, مكتبة السندس, 1407 – 1986.

36 – القطان, مناع خليل, وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية, الرياض, إدارة الثقافة والنشر, جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية, 1405 – 1985.

37 – قطب, سيد, في ظلال القرآن بيروت, دار الشروق, 1400هـ.

38 – ابن كثير, أبو الفداء إسماعيل, تفسير ابن كثير, بيروت, دار الأندلس, 1385 – 1966.

39 – ابن ماجة, سنن ابن ماجة, تحقيق محمد مصطفى الأعظمي, الرياض, شركة الطباعة العربية السعودية, 1403 – 1983.

40 – الماوردي, أبو الحسن محمد بن علي بن حبيب, الأحكام السلطانية والولايات الدينية, بيروت, دار الكتب العلمية, 1405 – 1985.

41 – د. متولي, عبدالحميد, القانون الدستوري والأنظمة السياسية, القاهرة, دار المعارف, 1964.

42 – د. متولي, عبدالحميد, مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة, الإسكندرية, منشأة المعارف, 1978.

43 – د. متولي, عبدالحميد, الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور, الإسكندرية, منشأة المعارف, 1975.

44 – المطيعي, الشيخ محمد بخيت, حقيقة الإسلام وأصول الحكم, القاهرة, المطبعة السلفية, 1344هـ.

45 – د. مفتي, محمد أحمد, «أركان وضمانات الحكم الإسلامي», مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية, جامعة الكويت, السنة الخامسة, العدد الثاني عشر, 1409 – 1988م, ص ص 75 – 120.

46 – د. النادي, فؤاد محمد, موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الإسلام, الكتاب الأول نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي دراسة مقارنة بالنظم الدستورية المعاصرة, القاهرة, دار الكتاب الجامعي, 1400 – 1980.

47 – النووي, محيي الدين, صحيح مسلم بشرح النووي, بيروت, دار الفكر, 1401هـ - 1981م.

48 – هوريو, أندريه, القانون الدستوري والمؤسسات السياسية, نقله إلى العربية علي مقلد وآخرون, بيروت, الأهلية للنشر والتوزيع, 1974.

49 – د. وصفي, مصطفى كمال, مصنفة النظم الإسلامية, القاهرة, مكتبة وهبة, 1397هـ 1977.

الفهرس